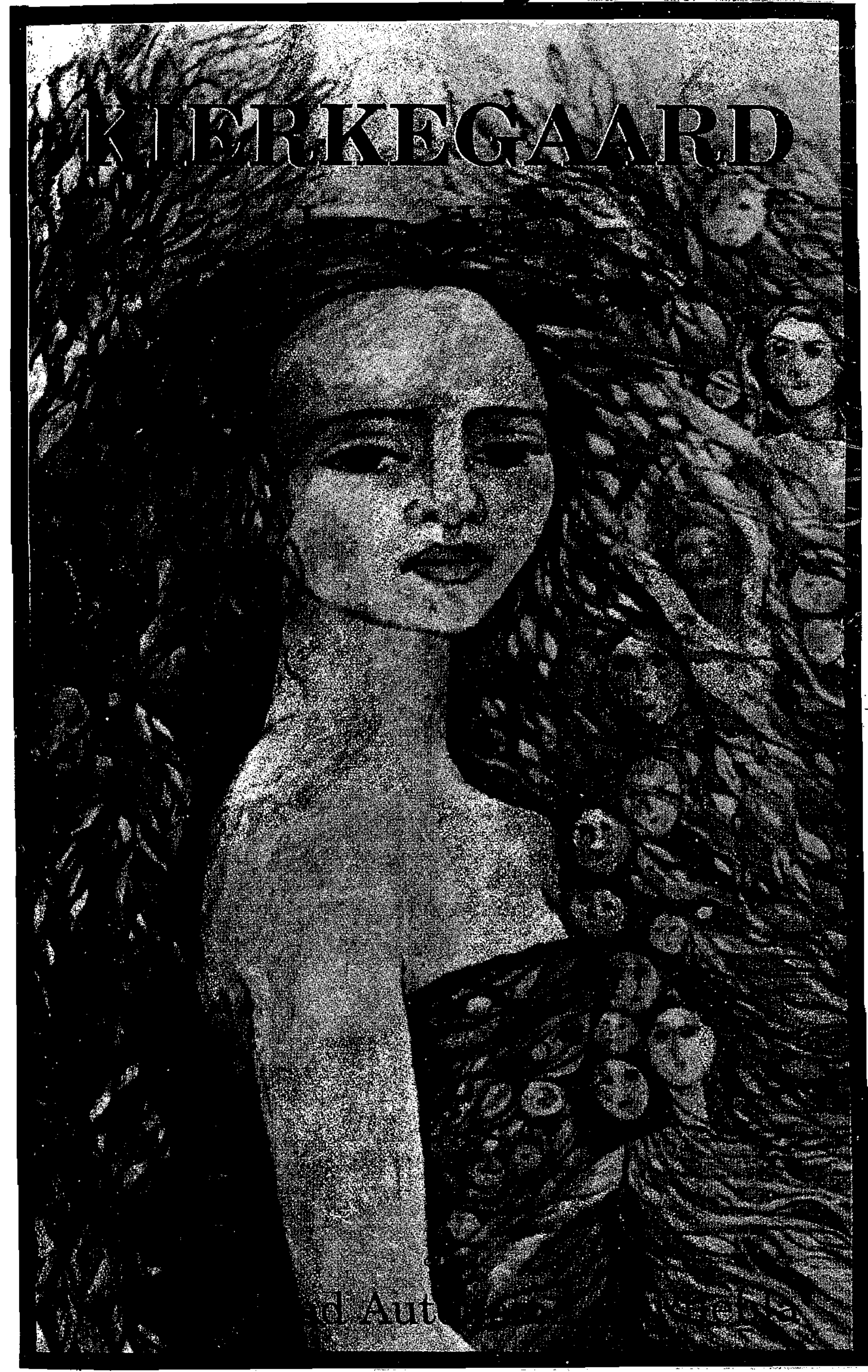


Kierkegaard • Jean Whal

Diseño: Jesús Guevara

UAP

Jean Whal

KIERKEGAARD

Para presentar el pensamiento de Kerkegaard es conveniente oponerlo, desde un comienzo, a las tradiciones de la filosofía clásica y hablar de su lucha contra Platón, Descartes y Hegel. Cuando el existente que fue Sócrates se manifestó a los hombres en su individualidad irreductible, Platón —nos dice Kerkegaard—, muestra la eternidad de las ideas, con lo cual aniquila, en cierto modo, la existencia misma; gracias a la reminiscencia, la absorbe en lo eterno. Si bien Kierkegaard conservará de Platón ciertas concepciones sobremanera importantes.

En cuanto a Descartes, cuando habla de él es para oponer al "Yo pienso, luego existo", una fórmula como "Cuanto más existo, menos pienso" o como "Cuanto menos pienso más existo". Es verdad que para Kierkegaard hay un pensamiento existencial y que, por consiguiente, el pensamiento y la existencia, aun contradiciéndose mutuamente, se unen entre sí; mas, es evidente que ese pensamiento existencial poco tiene que ver con el pensamiento tal como lo define Descartes cuando pronuncia su célebre fórmula .

Es principalmente contra Hegel contra quien se volverá la reflexión de Kierkegaard. Hegel es, ante todo, el filósofo que nos quiso mostrar el mundo como sistema ordenado, como totalidad racional. Ahora bien, la individualidad en cuanto tal es algo irreductible; no puede entrar en ningún sistema. Dicho de otro modo: no hay un sistema de la existencia. Para kierkegaard, la sola verdad será yo-mismo como existente a título de existente en mi intensa relación con el término inefable al cual estoy enlazado, con aquel que —según veremos— denominará el Otro absoluto. Kierkegaard se niega a ser considerado como un momento en el desarrollo de la idea. A la búsqueda de la objetividad, que encontramos en los hegelianos, al deseo y pasión de totalidad, opone lo que él llama el pensador subjetivo, el que vive en un mundo secreto y no en el mundo público del sistema hegeliano .

JEAN WHAL

colección filosófica



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

KIERKEGAARD

COLECCIÓN FILOSÓFICA
Nueva serie

Jean Wahl

KIERKEGAARD

Traducción de
José Rovira Armengol



Universidad Autónoma de Puebla

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
Rector, Samuel Malpica Uribe
Secretario general, Alejandro Silva Arias
Srio. de Rectoría y Asuntos Administrativos, Lucio Gutiérrez García
Director editorial, Juan Gerardo Sampedro del Villar

ganz1912

Edición, Martín Pérez Zenteno

Primera edición en español, Ediciones Lasauge, Buenos Aires, 1956
Segunda edición en español, 1989

ISBN 968-983-096-9

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

INTRODUCCION

Para presentar el pensamiento de Kierkegaard es conveniente oponerlo, desde un comienzo, a las tradiciones de la filosofía clásica y hablar de su lucha contra Platón, se manifestó a los hombres en su individualidad irreduc-
Descartes y Hegel. Cuando el existente que fue Sócrates
tible, Platón —nos dice Kierkegaard—, muestra la eternidad de las ideas, con lo cual aniquila, en cierto modo, la existencia misma; gracias a la reminiscencia, la absorbe en lo eterno. No cabe duda que Kierkegaard conservará de Platón ciertas concepciones sobremanera importantes: la del instante tal como sale a relucir en la tercera hipótesis del *Parménides,* la del Bien por encima de la esencia, tal como aparece en la *República*; pero en términos generales podemos decir que adopta una actitud de oposición frente a Platón. En cuanto a Descartes, cuando habla de él es para oponer al "Yo pienso, luego existo", una fórmula como "Cuanto más existo, menos pienso" o como "Cuanto menos pienso más existo". Es verdad que para Kierkegaard hay un pensamiento existencial y que, por consiguiente, el pensamiento y la existencia, aun contradiciéndose mutuamente, se

unen entre sí; mas, es evidente que ese pensamiento existencial poco tiene que ver con el pensamiento tal como lo define cuando pronuncia su célebre fórmula. Es principalmente contra Hegel contra quien se volverá la reflexión de Kierkegaard. Hegel es, ante todo, el filósofo que nos quiso mostrar el mundo como sistema ordenado, como totalidad racional. Ahora bien, la individualidad en cuanto tal, es algo irreductible; no puede entrar en ningún sistema. Dicho de otro modo; no hay un sistema de la existencia. Para Kierkegaard, la sola verdad será yo-mismo como existente a título de existente en mi intensa relación con el término inefable al cual estoy enlazado, con aquel que —según veremos— denominará el Otro absoluto. Kierkegaard se niega a ser considerado como un momento en el desarrollo de la idea. A la búsqueda de la objetividad, que encontramos en los hegelianos, al deseo y pasión de totalidad, opone lo que él llama el pensador subjetivo, el que vive en un mundo secreto y no en el mundo público del sistema hegeliano. Y, Cristo, tal como lo concibe Kierkegaard, no es el que concilia el individuo y lo general, lo real y lo racional, pues así era el Cristo que Hegel concebía, sino que es el Dios de los creyentes. Puede decirse que una de las grandes obras de Kierkegaard, el *Postcriptum definitivo no científico,* está dedicado a la lucha contra el hegelianismo. Según él, el pretendido sistema no pudo arrancar de un punto de partida, ni proseguir su marcha, ni llegar realmente a un desenlace. En efecto, para arrancar de un punto de partida es preciso hacer una operación que entraña iniciativa absoluta, y, como el filósofo racional será llevado incesantemente de cuestión en cuestión, para él no hay realmente comienzo posible. Mas, fijémonos en la *Fenomenología;* entonces nos percatamos de que su comienzo

está constituido por una crítica del aquí, del ahora y de lo mío, y es precisamente esa crítica la que debe ser criticada. No hay verdaderamente comienzo posible salvo si yo asumo mi ipseidad, mi hecceidad y lo que nosotros nos permitiríamos denominar mi "nuncidad",[1] y me coloca a mí mismo aquí y ahora, o sea inmediatamente, ante Dios. Y si el comienzo del sistema hegeliano no es posible, su continuación es igualmente muy discutible. En efecto, se constituye con la ayuda de la idea de mediación, y esa esclarecida idea no es más que un subterfugio para debilitar los problemas ante los cuales se encuentra el hombre real; además, es una idea esencialmente contraria, por lo menos en cierto sentido, a la vida auténtica del espíritu individual, que siempre arraiga en lo inmediato; y, en tercer lugar, es una idea esencialmente irreligiosa, pues, según Kierkegaard, nada hay de común entre la mediación y el mediador, es decir: el Dios encarnado, el Dios Hombre que también asume su lugar, su momento y su yo.

La religión, tal como él la veía a su alrededor, no podía satisfacerlo más que los filósofos. Antaño, el cristianismo era una figura imponente; en la actualidad está adulterado. Aun un paganismo vigoroso, existencial, sería superior al cristianismo de hoy. No cabe duda de que Kierkegaard quedará siempre marcado por la influencia del quietismo que le había enseñado su padre, por la figura del Cristo doloroso que se había impuesto a Kierkegaard de niño, pero cada vez más verá que entre ese Cristo y el que presentaba la religión oficial hay un abis-

[1] El autor emplea el término *"nuncite"*, derivándolo del término latino *"nunc"*, ahora, con lo cual tendríamos en español que traducirlo como "ahoridad", neologismo que se prefiere no utilizar, dando, en cambio el equivalente de la expresión de Jean Wahl.

mo, y es eso lo que constituirá lo trágico de la última parte de la vida de Kierkegaard.

1. La vida de Kierkegaard hasta el compromiso

Kierkegaard dice de sí mismo: "¡Ay! yo no fui nunca joven; en la adolescencia, tenía mil años más que un viejo; puedo decir de mí con exactitud: jamás fui un ser humano". Es un espíritu, no tiene la menor inmediatez, siempre estuvo en la reflexión, en el desdoblamiento, jamás en la unidad espontánea.

En ese elemento de reflexión se introduce en seguida —como hemos visto— el elemento religioso propiamente dicho. Lo que su padre coloca en el centro del pensamiento de Kierkegaard es la imagen del Cristo en la cruz, del Cristo ensangrentado. "Dios misericordioso —dirá más tarde Kierkegaard—, ¡qué injusticia me hizo mi padre! Un anciano que descarga toda su melancolía sobre un pobre niño... siendo empero el mejor de los padres". Kierkegaard vivía en una atmósfera de terror; su padre le decía que "hay crímenes contra los cuales no puede lucharse sino con ayuda de Dios".

La reflexión y la religión convergen para ensombrecer el cielo de Kierkegaard. "Pobre niño —le decía su padre—, te vas en silenciosa desesperación".

Kierkegaard mira los grandes personajes mediante los cuales la humanidad describió la vida fuera del cristia-

nismo: el Judío errante, Fausto, Don Juan. Ve en ellos el deseo del conocimiento y amor. Busca algo que esté "más enlazado con las raíces más profundas de su existencia".

Su problema está en saber hacía qué podrá orientarse, captar la idea con cuya ayuda podrá ver más tarde retrospectivamente que su vida se ilumina, comprender su vocación, hallar una verdad "que sea verdad para él". "¿Qué es la verdad si no es la vida para una idea?" Vivir realmente, existir, es vivir tan intensamente en el interior de un postulado que éste deje de ser un postulado.

Es lo que no logra hacer inmediatamente. Es un hombre desgarrado; se compara con el abeto solitario que no lanza en derredor suyo sombra alguna, al galeote encadenado con un muerto, a la alondra en la indescriptible soledad del páramo, a una figura de ajedrez a la cual se le prohíba todo movimiento. "Toda flor en mi corazón se convierte en flor de hielo".

Algunos acontecimientos dominaron su vida, y cada uno de ellos permanece rodeado de misterio; cada uno es un secreto, y es partiendo de su vida como podrá edificar él su teoría del secreto, de lo incógnito. Dios vino de incógnito a los hombres.

El primero de esos acontecimientos misteriosos es el que él llama el temblor de tierra. Su padre le revela que en el páramo elevó un día la voz contra Dios, que maldijo a Dios; y Kierkegaard se da cuenta entonces que la madurez de edad de su padre, lejos de ser una bendición, es una maldición divina. "Debía haber un pecado que pesaba sobre la familia y un castigo de Dios que estaba sobre ella. Ella tenía que desaparecer, ser

borrada por la mano todopoderosa de Dios, y aniquilada como un ensayo desdichado".

A esa falta de su padre que era la maldición lanzada hacia Dios, se añadía otra que no tuvo menos resonancia en la vida de Kierkegaard: el anciano se casó con su criada. Aquel, que para el niño y el adolescente era la encarnación del espíritu, cometió dos faltas contra el espíritu.

La muerte de su padre (1838) tuvo una gran repercusión sobre el alma de Kierkegaard. "No es que con su muerte se haya alejado de mí; no, ha muerto para mí, a fin de que, si es posible, pueda hacerse algo de mí. Las relaciones que él tiene con su padre no son el origen de toda su concepción del cristianismo. "De él aprendí lo que es el amor paterno, y, en consecuencia, lo que es el amor paterno de Dios, el único elemento inconmovible de mi vida, el verdadero punto de Arquímedes."

Durante todo ese periodo, señalado en primer lugar por el "temblor de tierra", y luego por la muerte de su padre, Kierkegaard vive en la desesperación y en la angustia; y si produce a los demás la impresión de ser joven y despreocupado, es porque "trata de hacer nacer la ilusión de que él gozaba de la vida." "Vuelvo al instante de una sociedad de la cual he sido el alma; los dichos ingeniosos salían de mi boca, todos reían, me admiraban —pero yo me apartaba— sí, el paréntesis debe ser tan largo como los radios de la trayectoria terrestre—, y quise matarme." Quiere describir su angustia en una pequeña novela que comenzaría de modo totalmente idílico "de suerte que nadie tuviera el menor presentimiento; hasta que de pronto... todo se revelara en el terror". El *Don Juan* de Mozart ejerció en ese momento gran influjo en su espíritu. "En cierto modo puedo decir de

Don Juan como Doña Elvira: Tú, asesino de mi última felicidad; pues esa obra se apoderó diabólicamente de mí. *Don Juan* me alejó, como a Elvira, de la tranquila noche del convento."

Por una parte quiere refugiarse en lo que él llama la idea y, por otra, precipitarse por una vida de distracciones y hasta de libertinaje, si hemos de darle crédito. Lo impulsaban a ella la melancolía y la angustia. "Pues era al fin y al cabo la angustia la que me apartó del camino recto." Recorría sendas oscuras donde se escondía de Dios y de los hombres. Se ha querido ver una confidencia en un pasaje del *Concepto de la angustia*: "El secreto puede ser tan terrible que quien lo encierra en sí no pueda hablar de él a los demás ni a sí mismo, pues entonces sería como si cometiera de nuevo el pecado. El individuo, cuando cometió la cosa terrible, ya no se poseía a sí mismo."

2. El compromiso

Su juventud seguía siendo hasta ese punto lo que él denominaba la fase ética. Se le planteará ahora la incógnita de si, mediante el matrimonio y la profesión, puede entrar en lo que para él es la segunda fase de la vida: la fase ética. Pero ya veremos que esa tentativo acaba en el fracaso, y así se verá impulsado a la tercera fase: la fase religiosa. La historia del noviazgo es, pues, de particular importancia, por cuanto es el momento en que se da cuenta de la imposibilidad de que él permanezca en una fase ética, y aun de que se aproxime a ella.

Rompe su compromiso (1841). La ruptura del compromiso no es un acontecimiento menos misterioso que el "temblor de tierra". Él mismo nos dio numerosas explicaciones, aunque diciéndonos que jamás se sabrá su secreto. A veces nos dice que la sentía demasiado despreocupada, demasiado apasionada; él es todo entero espíritu, ella toda entera inmediatez. Él se siente demasiado anciano para ella, de toda una eternidad.

Otras veces se le ocurre que está aún en la esfera de la estética. Es poeta y se comporta poéticamente. Como el joven de la *Repetición* sólo puede amar en deseo y en recuerdo. "En el momento en que entra en acción la

realidad, todo está perdido." Siendo poeta, no puede volver a bajar al reinado terrenal del matrimonio. No puede transformar la relación poética en una religión real. Aquella a quien ama, no es más que la encarnación del deseo que la trasciende. Él es incapaz de lo que denomina la reafirmación por lo menos en los dominios de la ética. Para poder realizarla será preciso que alcance los dominios de lo religioso.

El matrimonio se le aparece como el símbolo de toda la vida burguesa. "En los dramas de Tieck se ve a un personaje que fue rey de Mesopotamia y ahora es almacenero en Copenhague. Toda existencia femenina es fantástica del mismo modo. Y, por otra parte, más de un genio llegó a genio, más de un héroe llegó a héroe, más de un poeta llegó a poeta y más de un santo llegó a santo, por la influencia de una joven; pero ¿quién llegó a ser genio, héroe o santo bajo el influjo de su mujer?"

Una dualidad constante se hace sentir en él. Cordelia dice de Eduardo; "A veces él era tan completamente espíritu que yo me sentía aniquilada como mujer; otras veces tan arrebatado, tan deseoso, que yo casi temblaba ante él". Y él mismo escribe: "Qué dialéctica asombrosa: él desea a la joven, tiene que dominarse para no permanecer todo el día pegado a sus pasos y, no obstante, lanza una mirada de viejo a toda esta relación". Kierkegaard decía de sí mismo que era erótico hasta un punto extraordinario. Los arrebatos repentinos de su sensibilidad, de su sensualidad, chocaban con la austeridad de las ideas religiosas heredadas de su padre.

Permaneciendo en los dominios de la estética, decía que también para ella el matrimonio no habría sido nada bueno. Lo inmediato habría sido destruido por el mismo hecho de que la joven se transformara en esposa y, a

pesar de todo, lo que de ella lo atrae es lo inmediato. Lo que él ama en ella, es la joven en general. Mas no llega a conocer su profunda individualidad. No puede creer en ella; no puede creerle a ella. Todos los acontecimientos se le aparecen en una luz de irrealidad. Él la hace desdichada y no siente pena por eso, luego se enoja contra sí mismo y su indeferencia, y al propio tiempo contra ella y su orgullo.

Kierkegaard nos dice en *El concepto de angustia* y otras obras que detrás de la experiencia estética, lo que se encuentra es la angustia. Ya lo vimos. Fue para escapar de esa angustia, para romper con todo ese periodo de la fase estética por lo que se comprometió. Al mismo tiempo preparaba una disertación que le permitía llegar a ser pastor. Y, en efecto, todo el esfuerzo de Kierkegaard consistirá, durante cierto lapso, en integrarse en la sociedad por el matrimonio y la profesión. Es también la época en que más intensamente influye en él Hegel. Quiere, como dice, realizar lo general, es decir, ocupar un sitio en la sociedad, decir sí a la organización social por el doble hecho de casarse y de hacerse pastor.

Es que en el fondo, no está hecho para realizar nada en la tierra. No está más hecho para el matrimonio que para una profesión. No puede tener relación alguna plenamente satisfactoria con la realidad.

Además, se habría perdido completamente para su más alto destino. "A quien está apostado en las fronteras del espíritu, ¿le está permitido casarse? Quien combate por la existencia en el sentido más elevado, estará privado de las alegrías naturales de la existencia." "Yo veo mi existencia eterna; para mí es más que padre y madre, más que una mujer amada." Es decir, es el momento en que adquiere conciencia de sus relaciones con

Dios, del hecho de que está ante Dios, y de que debe despertar en los demás lo que él denomina los conceptos cristianos.

De tal suerte, por una parte, el aspecto religioso, y por otra el aspecto estético de su personalidad, lo alejan del matrimonio.

Y, a la zaga de todos esos motivos, o más bien mezclado con todos ellos, resuena el motivo del secreto. El matrimonio es un estado en que cada cónyuge debe ser todo para el otro, ¿no hay secretos demasiado profundos para ser dichos? "Mi error, mi pecado, mis libertinajes, aunque a los ojos de Dios no fueron tan escandalosos." Y, sin embargo, quizás sí era escandaloso. "Si yo me hubiera explicado, habría debido iniciarla en cosas terribles". En ese punto, la vida de Kierkegaard está mezclada íntimamente con su pensamiento. Para Hegel, la idea de una fuerza que no se exprese, de un sentimiento puramente interno, son ídolos de la imaginación romántica. Todo es público, todo es abierto, todo es ordenado. Mas Kierkegaard se siente siempre como en presencia del terrible secreto de su padre, de la maldición lanzada contra Dios y que Dios había hecho recaer pesadamente sobre él, en presencia de su propio secreto cuando desde su infancia aguardaba en sí mismo su melancolía incurable y su tranquila desesperación. El secreto paterno y el suyo le prohibían el compromiso con Regina Olsen.

La experiencia que hizo de las relaciones dialécticas durante ese noviazgo fue una de las fuentes de su dialéctica y de lo que él denominó su metodo de expresión indirecta. Escribiendo entonces su *Diario del seductor*, pide a su prometida un acto de voluntad y de elección: ¿quién es él? ¿El esteta o el hombre moral? Tal es la pre-

gunta que formula y que al propio tiempo se formula a sí mismo.

Pero aun esa pregunta no es más que una primera apariencia; más allá de la estética y más allá de la ética se extiende ahora para él la esfera religiosa.

Regina cumplió su misión. "Si la amaba tanto, es porque ella lo había hecho poeta"; bien es verdad que él se daba cuenta de que la palabra poeta no lo caracterizaba completamente; era algo más particular: poeta de lo religioso.

"Ella no había escrito su sentencia de muerte... Él ya no la necesitaba."

En 1842, la ruptura se ha consumado; pero Kierkegaard sigue preguntándose en la angustia, el temor y el temblor, si no hay medio de volver al proyecto de matrimonio: Regina, a quien un día había encontrado de nuevo en la iglesia, ¿no le había hecho un signo? Él se interrogaba. Y editando su libro se explicaba ante ella, le hablaba, aunque de modo indirecto (pues él no puede explicarse más realmente de lo que podía hacer Abraham; está en una región donde reina el silencio) y la interrogaba a ella. Era mostrarle en qué sentido eran eternamente uno de otro, eternamente comprometidos. En *Temor y temblor,* Kierkegaard trata de hacerle comprender cómo Abraham se ensombreció a los ojos de Isaac por no haberle descubierto la voluntad de Dios y haber corrido el riesgo de hacer perder la fe a Isaac. Que pierda la fe en mí —dice Abraham— antes que la fe en Dios.

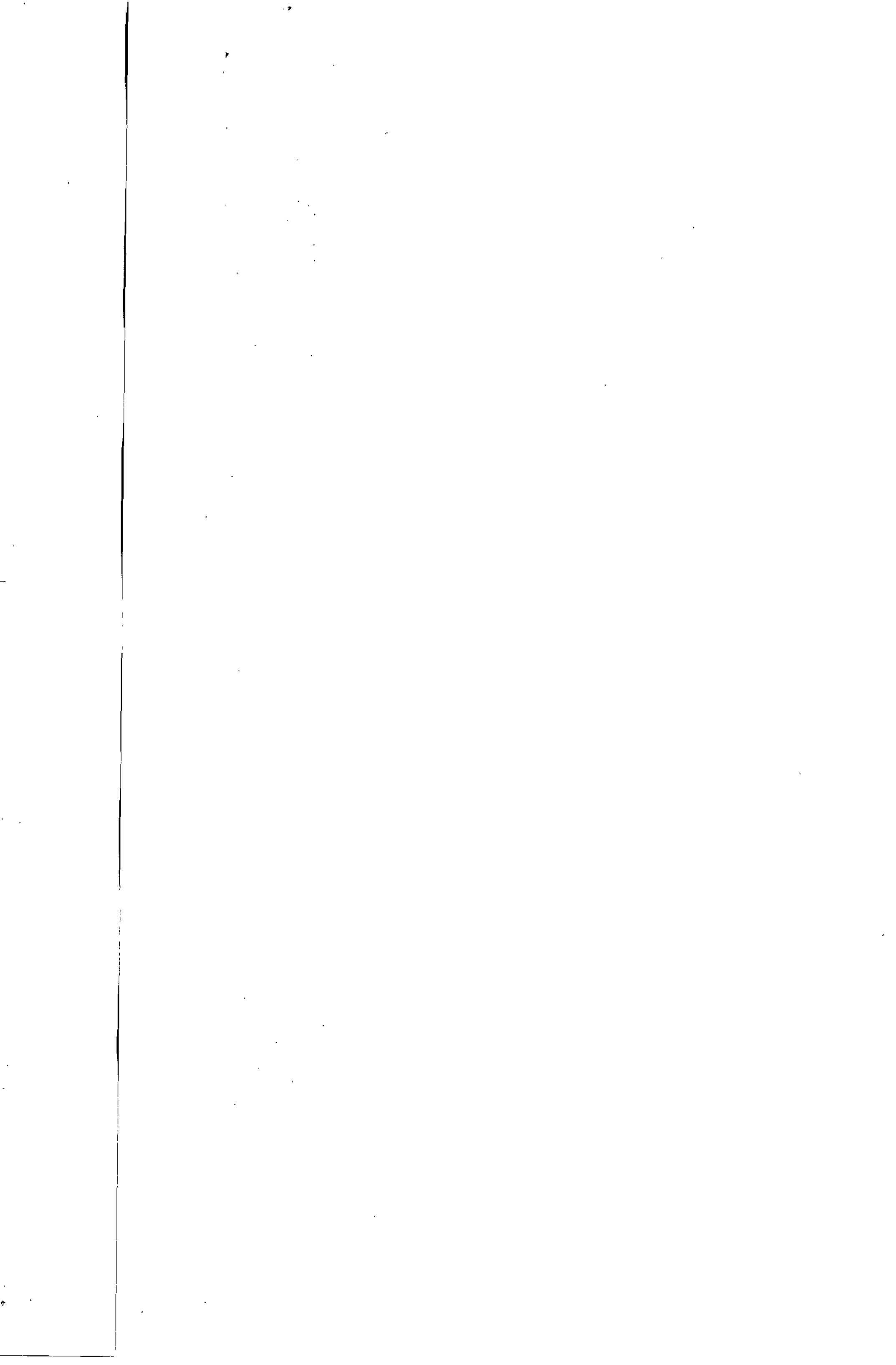
Mientras *Temor y temblor* parece ser un grito mediante el cual pide aún, mediante el cual exige a Regina, Kierkegaard considerará en las obras subsiguientes que es pecado pedir a Dios tal o cual bien particular.

Su tentativa por aproximarse a la fase ética y a la reafirmación en este mundo había fracasado ya. A los ojos de Kierkegaard, lo finito no ha podido ser rescatado todo entero; el tiempo no ha podido ser divinamente detenido. El movimiento de lo infinito no ha podido efectuarse en este mundo. No es posible romper el compromiso y seguir comprometido. No cabe restituir y retener. Y no obstante: "Si yo hubiese tenido fe, habría permanecido al lado de Regina. Alabado sea Dios, ahora lo he comprendido". Pero al mismo tiempo se preguntaba: "dónde está el límite entre eso y tentar a Dios". Y, no obstante, si —como Abraham ante Isaac— hubiese creído que el absurdo era posible, que podía a la vez consumar el sacrificio y ser recompensado por la aniquilación del sacrificio, Dios habría bendecido esa creencia irrazonable. Para que la segunda fase se realizara, le había faltado la presencia en la tercera, en la fase religiosa.

Pero muy a menudo, a los ojos de Kierkegaard, la ruptura no había sido una verdadera ruptura; estaban enlazados uno a otro por el tiempo y la eternidad. Indudablemente pensaba del amor humano como del amor divino: "El amor no puede ser nunca engañado, no puede uno ser jamás decepcionado. Desde ese día, no pasó uno solo en que no pensara en ella por la mañana y por la noche".

Tales son las dos figuras que dominaron toda su meditación: una figura toda entera vuelta hacia sí misma, en reflexión sobre sí; y una figura toda entera espontánea, inmediata y tendida hacia el mundo. ¿Qué podrá hacer él sino meditar esas dos imágenes de la vejez condenada y de la juventud no bautizada, de ese anciano muerto por él y de esa joven que llora?

Todas sus obras fueron una tentativa para explicarse ante Regina, tal vez para reconquistarla: una confesión velada. El *Diario del seductor* fue hecho para embrollar la situación, el *Concepto de angustia* para mostrar cómo habría podido aclararse. Su producción estética fue un largo diálogo con su prometida. Hasta su obra religiosa sigue siendo un diálogo con ella. Él es su propio acusador, su testigo y su juez, en medio de un torbellino de pensamientos que se acusan y excusan recíprocamente. Es que los escritos de Kierkegaard no son nunca la exposición de una doctrina ya hecha, sino que se construye con sus obras mismas. "Mi actividad de escritor es mi propio desarrollo, mi propia educación."



3. La fase estética y la fase ética según la vida de Kierkegaard

Después de haber re-experimentado las experiencias fundamentales de Kierkegaard, coloquémonos de nuevo ante las fases de la vida tal como las experimentó y describió él mismo. Partiendo de lo que hemos dicho, podemos llegar a la conclusión de que Kierkegaard, en la primera parte de su vida, se movió en lo que él mismo denominó la fase estética. Hasta su concepción de la fase estética está íntegramente influida por el romanticismo.

Quien vive en la fase romántica, vive poéticamente. No sufre el menor yugo, busca el deleite, disuelve toda realidad en posibilidad, crea una abigarrada serie de humores y va incesantemente hacia nuevos deseos. Así lo define uno de los primeros comentaristas de Kierkegaard. Vive a la vez de imaginación y reflexión. Virtuoso, practica el principio de la alternancia y él mismo se cambia para poder variar sus impresiones en el interior de las mismas circunstancias. Cultiva el arte del olvido y el arte del recuerdo, que se determinan recíprocamente; recuerda para olvidar, olvida para recordar. Se halla en estado de ebriedad estético-intelectual. Se forja mundos brillantes, se abre a puntos de vista embriagadores,

cultiva lo arbitrario en él, busca a su alrededor el azar. Para él, la posibilidad es más intensa que la realidad. Se disuelve en sus humores aun rigiéndoles. Posee el *Geist;* es genial; se dispone a gozar de la vida. Hace nacer en sí una ilusión consciente, tiene el arte de experimentar la añoranza sin moverse del país, tiene el arte de la reflexión en segundo grado.

La poesía, musical por naturaleza, y la música misma, son las que, como dice Kierkegaard en su tesis sobre *El concepto de ironía,* serán particularmente adecuadas para convertirse en expresión del elemento estético. En *La alternativa,* Kierkegaard estudió lo "erótico musical", su melancolía dichosa; en Querubín, Papageno, Don Juan, la sensualidad se pone al descubierto. Querubín es la aspiración en su intensidad; Papageno, la misma aspiración en toda su extensión; Don Juan, la unión de ambas. La música expresa la impaciencia de la pasión, la inquietud de un amor que está determinado por los sentidos más que por el alma; que es seducción y angustia.

El esteta quiere perderse en el bosque encantado del lirismo, abandonar lo objetivo para agotarse en esperas y anhelos. "No puede deshacerse de su yo a pesar de que no poseea su yo; no puede amar." El poeta es el que sueña un acto que no llega a realizar nunca.

Una existencia así, es necesariamente desdichada; se destruye a sí misma. Para Kierkegaard, esa vida estética es esencialmente discontinua. El alma de quien él denomina estético "hace movimientos desordenados y movimientos como una rama electrizada". O, aun, Kierkegaard la compara al guijarro que corre a flor de agua y de repente se hunde. Es que el instante estético es en el mundo lo más alejado del instante de la eternidad.

Lo estético está en una relación falsa con el tiempo; trata de invertir su curso; transforma la esperanza en recuerdo, se encierra en una idealidad más allá del tiempo. La música de Mozart expresa esta nostalgia esa aspiración melancólica hacia el pasado. Vive en lo posible y en lo pasado.

Depende siempre del exterior; su vida es excéntrica. De ahí esa sucesión de visiones caleidoscópicas; le es necesario un cambio continuo; pues sólo lo que tiene la lozanía de lo inmediato puede darle esa apariencia de goce que él busca. Así, los partidarios del placer, lanzados a la búsqueda del instante que pasa, no viven sino en el instante que ha pasado y cultivan sus recuerdos. Buscando el placer, el hedonista vive en el dolor. Por eso es por lo que toda poesía es profundamente triste, teñida por la melancolía de la temporalidad. "Iba por la vida —escribe Kierkegaard— iniciado a todos los goces de la vida, pero sin gozar; más bien cansándome en despertar la apariencia del goce y encontrando en eso mi melancólico placer."

Vemos que la descripción de la fase estética está profundamente influida por una actitud propiamente romántica.

No hay duda que el pensamiento romántico ejerció una gran influencia en Kierkegaard; y no pensamos solamente en los poetas y cuentistas románticos (es seguro que el héroe del *Diario del seductor* se parece más al de la *Lucinda* de Friedrich Schlegel), sino también en los filósofos, en aquél en quien se inspiró el romanticismo: Fitche, y en el filósofo romántico propiamente dicho: Schelling.

Comenzando por lo exterior, podemos notar los modos de presentación que son comunes a Kierkegaard y a

los románticos, cuentos en cuentos que hacen parecer irreales las cosas. Remitámonos luego a su *Diario*. Escribe en 1835: "A menudo salían entonces para mí de la tumba los pocos muertos que me son caros, o más exactamente, me parecía que no estaban muertos. Me sentía tan bien en medio de ellos, descansaba en sus brazos, y era como si yo hubiese estado fuera de mi cuerpo, y me cernía como ellos en las alturas del éter, pero el grito de las gaviotas me recordaba que estaba solo." Citemos aun dos fragmentos de ese mismo año: "¿No vemos que, en el mundo físico, la niebla se levanta como una plegaria silenciosa? El encanto del arte de Lemming estribaba en su modo de tocar la guitarra. Esas vibraciones eran casi invisibles, como cuando la luna brilla sobre el mar, de suerte que casi pueden oirse las olas." En el último vemos esa fusión de sensaciones tan característica del romanticismo; en el anterior, era más bien fusión de sensación y pensamiento, al principio, aparición y por último soledad. En la continuación del *Diario* encontraremos la representación, romántica aún, del mundo como gran ilusión, como sueño, y no podemos dejar de recordar a Hamlet, el héroe de Helsingör. "Nos embelesamos en el todo, en un sueño oriental que nos introduce en el infinito, donde tenemos la sensación de que todo es ficción; y estamos como puestos al unísono de una poesía grandiosa, donde todas las dificultades múltiples, terribles, de la vida, están reconciliadas en una existencia nubosa, soñadora." A menudo, Kierkegaard busca en esa época "una especie de embelasamiento vegetativo duradero". "El universo entero estaba enamorado de mí, todo estaba lleno de presagios, y todo estaba misteriosamente transfigurado", hace decir a uno de sus héroes. La metáfora del velo, la idea de la distan-

cia (el bosque visto de lejos es un misterio interesante; visto de cerca, un enigma resuelto) y de la distancia temporal (el recuerdo), la *Stimmung* que está a mitad de camino entre lo interno y lo externo, la idea de un reino encantado de lo posible, de la fantasía, son otros tantos rasgos que se enlazan con el romanticismo de Kierkegaard, al mismo tiempo que con su constitución psíquica profunda.

Y Kierkegaard fué seducido y profundamente influido por la ironía romántica, unión de la libertad y la reflexión, ahondamiento —tal vez debido al cristianismo— de la ironía socrática. Debajo de la ironía misma descubre la conciencia desdichada. Lo romántico, es lo quebrado y no satisfecho; y sabe que él mismo es romántico porque su vida es disonancia. Pero al mismo tiempo ve en el romanticismo una facultad de rejuvenecimiento del mundo.

Si nos planteamos la cuestión de saber qué es el romanticismo, Kierkegaard nos advierte que hacemos mal buscando una definición. "En primer lugar —escribe en 1836— yo debo protestar contra la concepción según la cual el romántico puede comprenderse bajo un concepto, pues el romántico consiste precisamente en el hecho de que desborda todos los límites." No por eso deja de enumerar por lo menos ciertos caracteres del romanticismo: la multiplicidad abigarrada, lo desmesurado o lo inconmensurable (pues —hace observar—, "el concepto de multiplicidad no basta sin duda" y "lo romántico consiste quizá en la ausencia de una medida relativa"), la nostalgia y ya hemos visto la importancia que él da a ese ahondamiento de la nostalgia que es la conciencia desdichada. Si reflexionamos que en el romanticismo están presentes simultáneamente el sentimiento de unión

con el universo y el de superación del conjunto de las cosas, lo concebiremos como una contradicción viviente entre dos sentimientos, como una de esas disonancias fundamentales de que habla Kierkegaard. Y esa disonancia es vivida en individuos aislados. Hay una relación profunda entre romanticismo e individualismo. "Nuestra época se atiene al pensamiento de lo múltiple, de lo heterogéneo."

Se han discutido las relaciones entre Kierkegaard y el romanticismo alegando esta observación: que no hay en él un verdadero sentimiento de la naturaleza. Esas discusiones pueden verse en los trabajos de Lowrie, pero no es totalmente seguro, bien al contrario, que no haya en Kierkegaard un profundo sentimiento de la naturaleza. Y, en segundo lugar, quizá podamos comparar semejante discusión a la de alguien que, a fin de juzgar el sentimiento religioso de Kierkegaard, se preguntara ante todo si Kierkegaard tuvo experiencias místicas. Cuestión difícil de zanjar y que probablemente deba zanjarse, como la del sentimiento de la naturaleza, dando una respuesta afirmativa, aunque teniendo plena conciencia de que en él, las afirmaciones de la presencia del romanticismo, de la presencia del sentimiento religioso, son independientes de la observación de la presencia de la naturaleza o de la experiencia mística.

Ya en su *Disertación sobre Sócrates,* Kierkegaard había comenzado su impugnación del romanticismo, y en esa obra particularmente contra el ironista romántico. El ironista romántico lleva una vida relajada, hecha de momentos aislados, mientras que —hace observar Kierkegaard en hegeliano— la vida infinita es una vida concentrada regida por la idea de totalidad: el romántico es oscuro para sí mismo, mientras que la vida infini-

ta es una vida transparente. Ve el ideal como algo situado "en el más allá", cuando el ideal está en nosotros. En esa concepción romántica no hay sentido alguno de la duración ni sentido alguno de la actividad, ni, por último, contenido alguno. El mundo es rejuvenecido, como dijo Heine, y como acabamos de ver, pero de tal modo rejuvenecido, que se vuelve a la infancia. El ironista romántico despertó la naturaleza pero él se durmió. Y su obra está hecha de fragmentos minúsculos.

Esa política continúa —como se sabe— en *De dos cosas una* (Enten-Eller). Para comprender toda esa reacción contra el romanticismo podemos recurrir una vez más al *Diario*. Kierkegaard escribe desde 1835: "Todo eso ¿es ensueño e ilusión? El entusiasmo de los filósofos de la naturaleza, la plenitud espiritual de un Novalis ¿no son más que opio?" Y asimismo en 1836: "Esa tendencia, a la cabeza de la cual se encontraban los Schlegel, tenía por objeto abandonar la vida real para penetrar mediante el sueño en una época desaparecida."

La única continuidad de la existencia estética (y romántica) es la del tedio, fuente y desembocadura de todos esos brillantes deseos. Kierkegaard llega a la apatía, a la indiferencia, al asco ante toda acción: "No puedo; no puedo montar a caballo, porque el movimiento es demasiado vivo; no puedo ir a pie, pues me requiere demasiado esfuerzo; no puedo quedarme acostado, pues tendría que quedarme acostado y no puedo; o bien tendría que levantarme y no puedo."

El estético lanzado a la búsqueda de lo interesante, no encuentra más que una vida sin interés. Entonces, habiendo observado que la verdadera infinitud debe residir en otra dimensión, en la profundidad, se limita, busca su placer en las cosas más pequeñas.

Desde la fase estética vamos a la desesperación. En el fondo, toda concepción estética de la vida es desesperación. Toda alegría de este mundo va acompañada de muerte, como en los insectos que mueren al engendrar. De ahí esa angustia de la cual describe Kierkegaard todos los matices trágicos, desde los gritos de desesperación hasta el sarcasmo helado. "Un fuego ha prendido en algo que no puede arder, en el yo." El hombre quiere desesperadamente ser sí mismo, o bien no ser sí mismo. En el furor demoníaco, el hombre por odio a la existencia, por odio a sí mismo quiere ser él mismo en todo su horror y protestar mediante ese tormento contra todo el ser. A veces sale de sí mismo, va hacia la extrema diversión, no quiere reconocerse más. Con eso vienen a mezclarse la debilidad y el desafío, el rechazo de sí y la delectación voluntaria de sí.

En su *Tratado sobre la desesperación,* Kierkegaard estudia los diferentes modos del ser desesperado, que provienen, ya sea del exceso de infinito, ya sea del exceso de finito. La desesperación tiene un papel, una virtud. Kierkegaard dirige dos órdenes al hombre que está aún en la fase estética: desespera, elígete a ti mismo. Es preciso elegir su desesperación. La desesperación se convierte así en acto. Desesperando el hombre elige la elección; se elige a sí mismo como potencia de elección. Porque Kierkegaard pasa por la desesperación y no por la duda es por lo que llega, no al pensamiento, sino a la existencia.

Para Kierkegaard, todo hombre es desesperado, y tal vez en el grado máximo en el que no siente desesperación alguna.

Por la desesperación podemos entrar en el dominio de la ética. Kierkegaard, antes de alcanzar lo religioso,

tenía que pasar, o por lo menos tenía que hacer pasar a su lector, por lo ético. A ese dominio de lo ético quiso acercarse cuando preparó su *Disertación sobre la ironía*, que había de permitirle ser candidato al profesorado y, en consecuencia, ocupar un sitio en la sociedad; cuando en esa misma disertación se esfuerza, en verdad contrariando en ciertos puntos sus esfuerzos por ser hegeliano, y cuando da un paso, no decisivo, hacia el matrimonio.



Ese dominio de lo ético tal como él lo describe, sería —lo fue y será para otros— el de la reafirmación, de la fidelidad a los demás y a sí mismo. Será el del trabajo y el tiempo. Por contraste con la fase estética, dominado por el "esto lo mismo que aquello", será el dominio de la elección por la cual el individuo asuma la responsabilidad de sí mismo, toma para sí el ser él mismo y adopta su situación. Es la fase del ciudadano y del hombre casado. Desde el punto de vista estético, lo poético más alto consistía en olvidarse a sí mismo; desde el punto de vista ético, lo patético más alto consiste en olvidarlo todo, salvo a sí mismo. Por la revelación ética el hombre se jura fidelidad a sí mismo, se consagra a una tarea; el tiempo deja de ser enemigo; el hombre se compromete, conquista su valor y asegura su felicidad. El estético permanecía en lo puro inmediato. El ético conserva lo inmediato, pero en el interior de lo mediato. Como se ha dicho, el elemento estético es aquél mediante el cual el hombre llega a ser lo que llega a ser. Es la fase que Kierkegaard había pensado alcanzar en el momento en que proyectó a la vez el matrimonio y el ingreso en la vocación pastoral. En ella ya no hay posibilidades sino una tarea. No hay ya simple sucesión de instantes, sino conjunto de toda una vida. El verdadero

amor no ama más que a una persona y no ama más que una vez. Pero allí encuentra la eternidad.

En esa fase ética, es decir en el seno del matrimonio y de la profesión, será preciso no dejar fosilizar en sí los hábitos, las acciones y los sentimientos, poder encontrar, de casado, la inmediatez del primer amor, pero garantizado, protegido por el haz de las mediaciones y poder, como pastor, bautizar, predicar todos los domingos con igual autenticidad. La profesión y el matrimonio son los viajes de exploración más importantes que pueda hacer un hombre. Al tiempo fragmentario de Don Juan se opone la duración del consejero Wilhelm.

El dilema caracteriza a la fase ética. El sentido de lo absoluto significa en ella el sentido de las oposiciones absolutas. Es preciso que uno se elija según su valor eterno. La elección activa "es el espaldarazo de la espada del caballero que ennoblece por la eternidad. El hombre deviene no otro de lo que él era, sino él mismo; la conciencia se une. Así como la herencia... no se posee verdaderamente por quien no haya alcanzado la edad de la madurez, así la personalidad más rica no es nada mientras no se haya elegido a sí mismo; y, en cambio, la personalidad más pobre lo es todo cuando se ha elegido; pues lo que hay de grande, no es ser esto o aquello, sino ser sí mismo".

La fase ética se opone a toda la inmediación finita de la fase estética. El hombre abandona todas las categorías finitas por el mismo hecho de ponerse como absoluto. Pues una elección absoluta elige lo absoluto que es precisamente este yo, mientras que en la elección se pone a sí mismo como absoluto. Esos dos movimientos dialécticos, que hacen que lo elegido este ahí y deba, no obstante, ser puesto por la elección, no pueden realizarse

más que si el yo se elige a sí mismo absolutamente. Este yo, que es el ser más abstracto cuando está alejado de toda finitud, es el ser más concreto cuando se elige a sí mismo con todas las determinaciones de la inmediatez natural y en su enlace con el mundo. Es aquí donde aparece la personalidad, unión de la universalidad y de la particularidad. Kierkegaard se complace en emplear expresiones hegelianas para caracterizar esa fase.

El hombre se integra entonces en el pasado y en el presente profundo, y en la generalidad, y la historia es fundada en tanto que es aceptación de una tradición, de una sucesión continua. En la fase ética, el hombre se elige como personalidad en el interior de un conjunto general, histórico y social.

La reminiscencia estética iba hacia el pasado y, por otra parte, era frustrada por la avidez del esteta por el futuro; la reafirmación ética garantiza el porvenir estabilizando el presente. La vida es afirmación y reafirmación, particularmente la vida del espíritu. El espíritu se renueva en su permaencia. Esta forma ética de la vida tiene su belleza. Si quien se queda en la fase estética no la ve, es porque busca bellezas que pueden describirse artísticamente, y no es sensible a la que desprenden por la maduración misma de la duración: la belleza de la profesión, la belleza del matrimonio.

Ya veremos las críticas que Kierkegaard dirige a la fase ética; no es menos cierto que después de las fases más altas volverá a encontrarla en forma de inmediatez madurada, en forma de reafirmación de la vida.

Sea como fuere, él no pudo vivirla. No es el hombre casado como no es, en definitiva, el seductor, que representa sus dos posibilidades, sus dos almas; pero él está más allá de la una como de la otra. El deber es lo ge-

neral; pero —pensaba él— si yo no soy lo general no puedo cumplir el deber. Ya hemos visto el papel que tiene la presencia de lo religioso en la ruptura de la fase ética. ¿No denominó Víctor el Ermitaño al editor de la *Alternativa* queriendo significar que él ya estaba fuera del recinto del matrimonio del cual se hacía el apologista, y en el interior del recinto del claustro? Preparaba la obra de Johannes de Silentio. Sabe —lo experimentó en sí mismo— que hay hombres demasiado cerca de lo demoníaco para poder poner orden en su vida como no sea mediante la religión. Hay hombres que tienen secretos que no pueden entregar. "Cuando el individuo, por su pecado, es tenido fuera de lo general, entonces no puede volver hacia sí más que poniéndose —como individuo— en una relación absoluta con lo absoluto." El pecado nos individualiza radicalmente. Es decir que la existencia de lo demoníaco explica la necesidad de lo religioso. Se comprende que Dios, la universalidad divina, se regocija con la excepción. Ahí está el centro del drama kierkegaardiano. No pudiendo realizar lo general, tenía que ponerse en relación con lo absoluto. Los vínculos del matrimonio no eran bastante fuertes para romper su pacto implícito con el diablo, firmado en su carne, firmado con su sangre. El temblor de tierra hizo saltar la costra de la moralidad. Lo serio, en el sentido humano de la palabra, debe ser abandonado para que encontremos otro serio. La fidelidad humana ya no es posible. Ya no podemos vincularnos más que con lo trascendente.

4. HACIA LA FASE RELIGIOSA

La fase ética no puede ser, pues, más que un lugar de paso. Su más alta expresión es el arrepentimiento, consumación y destrucción de la ética. "Es sólo cuando me elijo como culpable cuando me elijo absolutamente a mí mismo." El optimismo en que se fundaba la fase moral, se disipa. Por el fracaso de lo ético, que se ve en el arrepentimiento, pasamos a la fase religiosa. Estamos siempre en falta ante Dios; es con este pensamiento que se concluía la *Alternativa,* presentándonos de tal suerte, por encima de las dos fases, una tercera que desvirtuaba tanto a nuestra falta de elección en lo estético como a nuestra elección en lo ético.

La conciencia de nuestro pecado nos lleva al humor que, según Kierkegaard, es lugar de paso entre lo ético y lo religioso, como la ironía lo era entre lo estético y lo ético. El humorista ve al yo y la temporalidad en la nada y como falta. Es aguzado por el dolor; aísla al individuo.

Pero por eso mismo, el humorista adquiere conciencia de la oposición del tiempo y de lo eterno. Se comunica con lo incomunicable. Y Kierkegaard verá por fin en el cristianismo la manifestación suprema de lo que él de-

nomina el humor como subversión de las normas humanas y como expresión indirecta de la verdad. En efecto, el hombre religioso siente que sus esfuerzos, los más grandes que el hombre pueda hacer, no son absolutamente nada. El humor es el sentimiento de lo incomunicable, de lo que el filósofo descuida y menosprecia.

Mas por medio de él no alcanzamos aún la altura religiosa suprema. Aquí insistiremos solamente en el punto de que el humor considera la temporalidad como episodio pasajero y no como algo decisivo para la eternidad. Él ve bien la nada del tiempo, pero no ve su grandeza. Añadamos que, a pesar de todo, sigue siendo intelectual.

Pero indica el camino. Pues unir la cultura del espíritu con la infancia, eso es el verdadero humor.

Cuando el hombre desespera absolutamente, estará muy cerca de lo religioso. Por encima de la variable esfera de lo estético, el hombre ético edificó el matrimonio, las instituciones, la sociedad, todo el orden social permanente. Mas por encima de esa esfera humana, que se dice permanente, el hombre religioso va a seguir el camino donde nada hay ya permanente, donde hablando en propiedad no hay ya resultado alguno, sino sólo un esfuerzo infinito, infinitamente destructor, infinitamente constructor, hacia la permanencia trascendente. Vemos que es por sus relaciones con el tiempo como se define cada una de las fases. El dominio de lo estético es el de lo que no vuelve a encontrarse nunca; el de lo ético es el de lo que parece que se vuelve a encontrar siempre. ¿No hay, más allá de ambos, un dominio donde todo es a la vez nuevo y antiguo, un dominio donde será vencido finalmente lo demoníaco que hallamos como resultante de lo estético y como fundamento y resultante de lo ético?

Pero Kierkegaard conservará algo de cada una de esas fases que así habrá recorrido. De sus primeras experiencias guarda la noción del secreto, la de la comunicación indirecta, la de lo incógnito, la de la equivocación. Por último, las aplicará, no sólo al hombre religioso, sino a la vida divina; se convertirán en categorías ontológicas.

5. El modo de expresión: los seudónimos. Kierkegaard, poeta de lo religioso

Nos corresponde hablar ahora del modo de exposición que adopta Kierkegaard; pues ese recorrido que ha realizado, de lo estético a la voluntad de lo ético y de esa voluntad a lo religioso, lo ha empleado en cierto modo para dirigirse a los hombres sucesivamente desde el punto de vista de cada uno de esos tres dominios, de los cuales hace percibir siempre los dos primeros, a fin de hacer aparecer mejor el tercero: el religioso. La facultad de metamorfosis, de mimetismo intelectual y afectivo que poseía Kierkegaard, hizo que pudiera hablar de la humildad con humildad, de la duda con duda, de la desesperación con desesperación. Supo hablar a los melancólicos, a los Don Juanes, a los maridos, y a cada uno le habló en su lengua. A veces va a la pesca del monstruo, en su alma de mil profundidades sobre la cual navega y en la que a veces sumerge su esquife. Pero "de vez en cuando arponeó a su monstruo marino". Ese hombre que en definitiva no quiso más que una cosa, era también el hombre más maleable, el más rico de posibilidades diversas, contradictorias. Como alguien ha dicho, "Kierkegaard es esto y aquello, y no es ni esto ni aquello". Es

el seductor, es el moralista; no es ninguno de ambos; pues sólo idealmente es uno y otro. "Entre la melancolía y yo residía todo un mundo de fantasía, que yo he agotado en parte en mis obras seudónimas." Escondiendo su secreto, sus secretos, ese ardor sensual —y también su falta de ardor sensual— y su ardor religioso, Kierkegaard, por una extraña ascética, participa de lejos, y al principio desde abajo, en un lugar cerca del infierno, del misterio de la vida de un Dios que quiere rebelarse y no puede lograrlo completamente. De ese lugar tan alejado del cielo, asciende poco a poco y en instantes privilegiados transformará en la relación religiosa todas sus relaciones.

La seudonimia responde a dos ideas diferentes, según se trate de la fase estética o de la religiosa. Kierkegaard ha rebasado la primera y no cree haber alcanzado la cumbre de la segunda. Es solamente —dice él— una especie de poeta de lo religioso. ¿Pero se puede ser en verdad un poeta de lo religioso? Pues lo religioso nos coloca fuera de toda poesía. Dirá aun que es un pensador sin autoridad; pero es que piensa que un pensador no debe invocar nunca su autoridad, y sabe que la categoría en que él se mueve no es la del talento y es superior a ella. ¿Tiene siquiera el derecho de llamarse cristiano? Pero comprendemos esa interrogación que Kierkegaard se dirige a sí mismo por el hecho de que, para él, la categoría de "cristiano es demasiado alta para que un hombre pueda aplicársela a sí mismo; por lo demás, nadie es nunca cristiano: se llega a ser cristiano, no se es cristiano. La realización del cristianismo en un individuo no puede ser nunca sino un devenir constante."

Mas después de haber dicho que él no es el poeta de

lo religioso, podemos percatarnos del hecho de que Dios quiso —según él— que se presente así, que quizo llevar algo poético al terreno religioso a fin de que uno sea reconducido a lo existencial. "Todo eso fue querido providencialmente." Kierkegaard es, a la vez. el que reflexiona y el que rebasa la reflexión. "Se ha dicho constantemente que la reflexión había de destruir al cristianismo; yo espero mostrar, con la ayuda de Dios, que una reflexión piadosa puede reanudar los vínculos que una reflexión superficial trató de aflojar durante tanto tiempo." No era demasiado. Con toda su poesía y con toda su reflexión para hacer que, poco a poco, los hombres de este siglo de incredulidad se vuelvan de nuevo hacia lo religioso. De esta suerte, los escritos de Kierkegaard, de los cuales nos ha dicho él que en primer lugar están hechos para él mismo, para que se libere de ciertas tentaciones expresándolas, para que se enfoque, están hechos también para los demás y para ser educados por ese condiscípulo desdichado.

Hemos visto cómo Kierkegaard triunfó del romanticismo mediante el hegelianismo, y luego del hegelianismo, por lo que quedaba de profundamente valioso en el romanticismo. Ambos, tanto el romanticismo como el hegelianismo, habían contribuido a destruir el carácter específico del cristianismo; uno tendía a convertirlo en ornato estético, y el otro a presentarlo como una construcción lógica. Uno es confusión de sentimientos, el otro confusión de pensamientos. El movimiento infinito de la sensibilidad y de la ironía en uno, y el movimiento infinito de la idea en el otro, son otros tantos peligros, y Kierkegaard lanza un doble grito de alarma: alejaos del arte, alejaos de la idea.

6. Contra Hegel

La ruptura del noviazgo significaba la ruptura con la fase ética y significaba al propio tiempo la ruptura con el hegelianismo; en efecto, en la interpretación de Kierkegaard, éste es ante todo la filosofía de la fase de la reafirmación en este mundo, la filosofía de la fase ética. Kierkegaard había sido atraído al principio por la filosofía hegeliana a causa del esfuerzo que veía en ella para captar el concepto en el seno del fenómeno sin destruir la realidad del fenómeno, por la idea de la razón concreta, por ese sentido de la totalidad que hace comprender la esencia del universo y la esencia del individuo: ¿acaso toda verdadera individualidad no es totalidad encerrada en sí, y al propio tiempo incluída en una totalidad más vasta? Pero muy pronto experimenta cierta aversión por lo que denomina la tibieza de los hegelianos que aceptan siempre una idea hasta cierto punto, pero jamás completamente. En segundo lugar, tienden a reducir las cuestiones e investigaciones históricas al estudio de los orígenes y de los desenvolvimientos, con lo cual hacen que se desvanezca el sentido de los problemas esenciales: invitan a los hombres a creer que como guía de su acción sólo tienen que referirse a su

lugar en la historia: ¡qué comodidad sentirse llevado, sostenido por el espíritu universal! Por último, el hegelianismo diviniza lo dado: deja en la penumbra "el criterio inmenso de la idealidad", cuando querer conservar lo dado es rebelarse contra Dios. Para Hegel, una gran filosofía es la encarnación del espíritu de una época, para Kierkegaard, es la protesta contra el espíritu de la época. Por su eclecticismo, por su historicismo, por su fatalismo, por su conservadurismo, la filosofía hegeliana le parece a Kierkegaard la filosofía de generaciones sin vigor y sin decisión. Es al mismo tiempo un síntoma y factor de debilitación.

Para él, objetividad es sinónimo de desinteresarse, y desinteresarse de falta de interés, o sea de distracción y tedio. Un pensamiento abstracto es un pensamiento distraído y que permanece fuera de sí. Además, la búsqueda de la objetividad no puede conducir nunca a una certidumbre, sino sólo a aproximaciones sucesivas: la historia no nos dará nunca sino hechos más o menos posibles.

La universalidad y la objetividad, que al principio le parecieron los méritos fundamentales del hegelianismo, las considera ahora sin valor. La lógica es inmovilidad: la existencia es movimiento y el movimiento no se deja reabsorber en la eternidad. La realidad es contingente y en la lógica no puede aceptarse la contingencia. Por otra parte, el pensamiento no podrá alcanzar nunca el ser: del primero al segundo hay siempre un salto; el pensamiento sólo alcanza el ser pensado, es decir lo posible y lo pasado.

Creer es rechazar toda meditación filosófica, toda superación, toda justificación. Justificar la creencia es destruirla, explicar la paradoja es destruir la paradoja. Mos-

trar que hay una "verdad del cristianismo" entendiendo por eso que su verdad es un saber filosófico, es blasfemar. El cristianismo no es una doctrina que afecte al hombre abstracto, enseñada por un profesor a algunos discípulos: es una vida, se dirige a todos: el Cristo no enseña: obra: es.

Hegel cree poder explicar el mundo por el movimiento de la idea; pero, en primer lugar, poner el movimiento en la idea es poner en ella algo que no puede ponérsele en absoluto, algo que es contrario a su naturaleza. Es colocar en la lógica algo que es ilógico por esencia.

El Sistema —y es sabido que por tal entendía Kierkegaard el sistema hegeliano— quiere lo idéntico. Pero existir es ser *fuera de:* es ser en el estado de diseminación en el tiempo, en el espacio. La existencia es distancia entre los instantes del tiempo, entre los puntos del espacio, entre el sujeto y el objeto, entre el pensamiento y el ser. Sistema quiere decir totalidad cerrada y completa inmanencia. La existencia es cualidad, discontinuidad, trascendencia. ¿Cómo la pura determinación abstracta podría llegar a romperse en individuos separados, en centros finitos?

Ya hemos dicho que hay un salto entre la posibilidad y la realidad: y la realidad misma está hecha de actos cualitativos.

Cuando está acabado el Sistema que quiere explicar y unificar la existencia, ya no hay objeto para explicar, pues ya no hay existencia, ni siquiera hay ya pensador que edifique el Sistema; todo es absorbido, aun el autor del Sistema. El pensador no puede pensarse completamente más que destruyendo su existencia. La razón por la cual puede admitirse aquí la identidad de ser y pensamiento, es que, con el nombre de ser no se entien-

de nada que no sea el pensamiento. "La afirmación de esta identidad no es más que la expresión del hecho de que el pensamiento ha abandonado completamente la existencia."

Toda existencia es elección, obediencia al principio de contradicción. No hay disyunción sino en el dominio de lo concreto y lo temporal. La supresión del principio de contradicción, si algo ha de significar, significa para un existente que él mismo ha dejado de existir. "Todo discurso sobre una unidad más alta que deba reunir las oposiciones absolutas es un atentado metafísico contra la ética."

Quien se pierde en su pasión, ha perdido menos que quien ha perdido su pasión. La especulación es como el médico de Holberg, que quita al paciente su fiebre, pero le quita, también, su vida. El hegeliano teoriza sobre el amor, sobre la acción; no obra, no ama.

"Mientras que los hombres políticos cuidadosos prevén una bancarrota de los Estados, una bancarrota quizá más importante aún nos amenaza en el mundo del espíritu." "Si uno quiere designar con una palabra el carácter de la filosofía moderna seguida por Kant y ha abandonado los cien florines para hacerse teocéntrico, creo que no podría elegir otra palabra mejor que "falta de honradez."

El hegelianismo encierra en sí dos herejías: es una filosofía de la identidad que reviste una forma historicista. Es la afirmación de la identidad de interior y exterior, de la historia del mundo y juicio final. A esta filosofía de la identidad, Kierkegaard, como Fichte, como Renouvier, como James, opone una filosofía de la diferencia.

A la divinización de lo dado, que él considera resul-

tante del hegelianismo, Kierkegaard opone la relación con Dios por elección heroica, por el criterio inmenso de la idealidad, en el temor y el temblor.

El fracaso del hegelianismo se ve sobre todo cuando quiere integrar en la historia universal y en la historia inmanente, a Cristo, la negación de la historia universal y de la razón inmanente.

Por oposición con el hegelianismo, Kierkegaard llevará los términos al extremo y aguzará los problemas. La mediación no puede prosperar más que cuando se embotan los términos de los problemas. "Para salir del círculo encantado de la mediación, Climatus llevará los términos al extremo." A la síntesis opondrá el dilema de dos cosas, una, consigna del paraíso, llave del cielo, a la mediación, el salto y la paradoja, y a la inmanencia, la trascendencia. La dialéctica cualitativa será una protesta contra la dialéctica hegeliana, contra las ideas de inmanencia y continuidad. Ello afirma la trascendencia de los dominios entre sí la necesidad del salto.

En términos generales, contra la síntesis y el sistema, Kierkegaard reivindica la independencia del individuo y los derechos de su subjetividad, la especificidad de los conceptos, la libertad de los movimientos espirituales concretos y las exigencias soberanas de la religión. Y así fue conducido a atacar dos de los dogmas esenciales del hegelianismo: la identidad de lo interno y de lo externo, la interpretación de la encarnación.

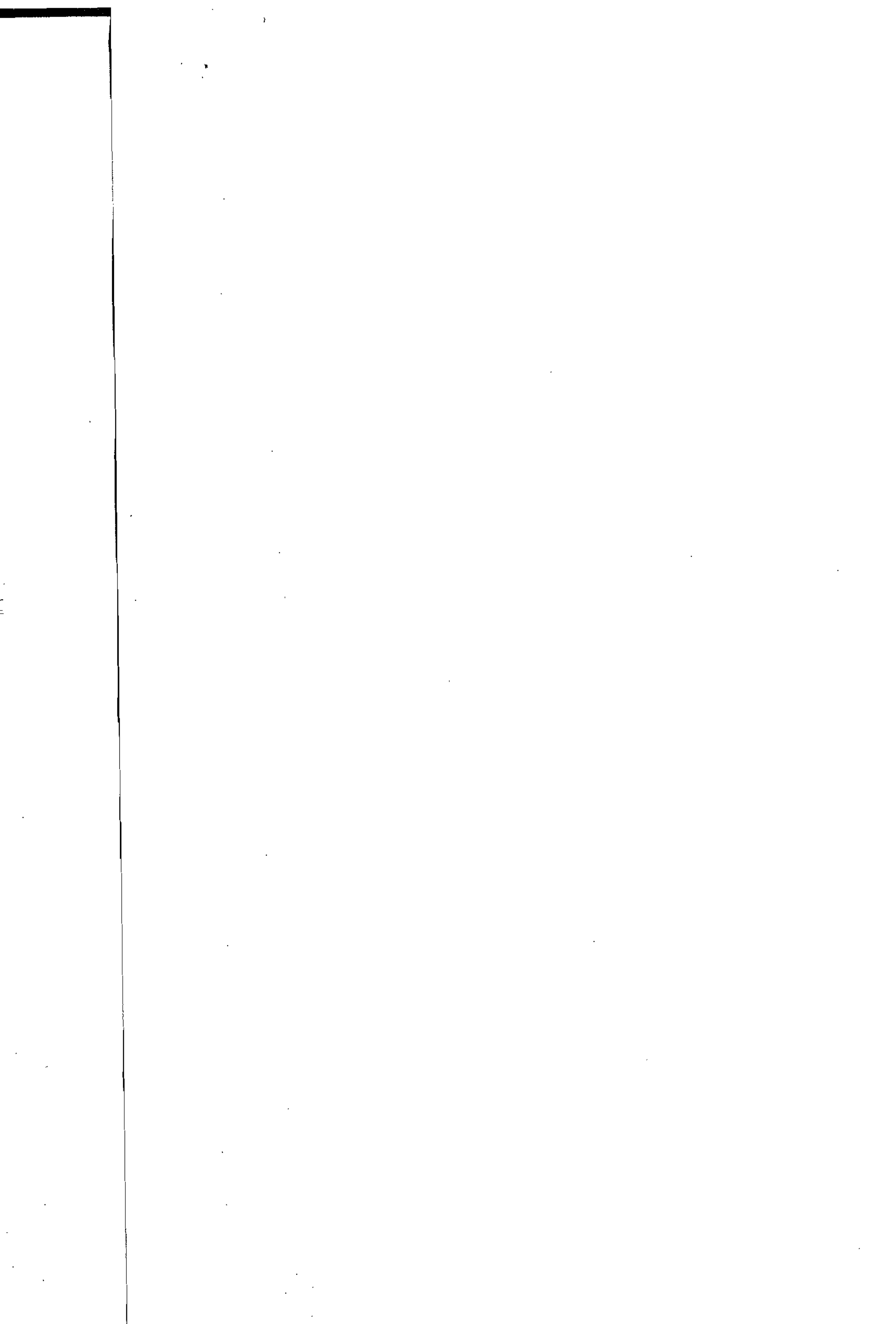
El pensamiento de Kierkegaard es la espada que separa; lo interno no es lo externo; la razón no es la historia; lo subjetivo no es lo objetivo; la cultura no es la religión. Cada uno de esos elementos, que Hegel quiso mediatizar, fundir en la amalgama de lo universal concreto, recupera su individualidad, su carácter de opo-

niente, de protestativo frente a todo lo que no es él. El conglomerado que formaba el sistema hegeliano, no dejaba subsistir nada en su pureza original; y asistimos a una confusión peor que la confusión romántica. En Kierkegaard, los momentos se reafirman, no como momentos ya, sino como absolutos; lo mediatizado se desase de sus mediaciones y reaparece como inmediato. No nos cuidamos de comprender intemporalmente en el mundo del pensamiento, sino de existir temporalmente, en el mundo de la angustia, de la desesperación, del temblor y de la esperanza.

Hegel había llevado todo lo lejos posible la racionalización del cristianismo; la razón, superándose a sí misma, veía en la historia una realización de lo divino; lo eterno adoptaba la forma de lo histórico, y allí estaba el signo de que lo racional es racional; la encarnación pasaba a ser el tipo mismo de la noción. Kierkegaard querrá llevar tan lejos como le sea posible la irracionalización del cristianismo. La revelación debe seguir siendo escándalo; que lo eterno se haya producido en un momento dado de tiempo, es incomprensible; pero precisamente porque es incomprensible, es. No había lugar para el pecado. Aquí, el pecado se coloca en el centro. En el hegelianismo, todo era inmanencia. Aquí, todo vínculo con la inmanencia es roto por el pecado, como lo será por la gracia. Entre el tiempo y lo eterno subsiste siempre un abismo, incesantemente ahondado por el pecado, incesantemente atravesado por la gracia, pero que en ningún momento se colma. Por todas partes, la trascendencia; y hacia esa trascendencia no hay otro camino posible que la subjetividad. De suerte que nos encontramos de nuevo ante la paradoja, y de nuevo desgarrados por ella.

No cabe duda de que en el seno del pensamiento kierkegaardiano podrían hallarse muchas huellas de una influencia hegeliana, en la idea misma de las fases, en la presencia de una cierta dialéctica. No por eso deja de ser verdad que hay ahí dos visiones del mundo antagónicas; podríamos caracterizar a una como la visión del día, a la otra como la visión de la noche. Mas de esa noche misma sale una nueva luz. Hay almas que rechazan el mundo del día, del triunfo manifiesto y de esa rica unidad racional que nos ofrece el hegelianismo; pues se sentirían prisioneras en él. Y eligen el mundo de los problemas, de las rupturas, de los fracasos, donde, con la mirada fija hacia una trascendencia que no pueden ver, siguen siendo un problema para ellas mismas y se mantienen llenas de multiplicidades irreductibles y de rupturas, pero así se sienten, quizá, de un modo tanto más intenso, en sí mismas y en su relación con *lo otro.*

VS.



7. El pensamiento de Kierkegaard como fenomenología de la creencia

La vida de Kierkegaard es, al mismo tiempo que un llamamiento, una larga explicación consigo mismo y con su prometida. En apariencia, esa vida casi está falta de acontecimientos. Kierkegaard no se casa. No alcanza a tener una función; que queda en simple *magister* en posesión de un diploma, pero no logra ser profesor ni pastor. Después de la ruptura del noviazgo, los acontecimientos que marcan su vida son su desafío a los periodistas y caricaturistas de Copenhague y, por otra parte, su desafío al obispo Mynster y a la iglesia de su país. Siempre se preocupa de poner las apariencias contra él. Mas ese maldito es seguido en el fondo por la Providencia; a veces tiene conciencia de que la Providencia ha velado amorosamente sobre el maldito que él es. Es el sujeto de una elección terrible, apóstol sin apostolado; y de fase en fase, de lo estético a lo ético, de lo ético a lo religioso A, a lo religioso en la inmanencia, de lo religioso A a lo religioso B, lo religioso paradójico y trascendente, sigue su vía, esa vía ascendente y solitaria como la de Brand, sin tener nunca certidumbre; para él, el hombre en la angustia llama hacia Dios, sabiendo apenas si otra voz

le contesta. Y esa vida que comprendió tan pocos acontecimientos da al mismo tiempo la idea de una riqueza, de una multitud de pensamientos, casi sin par.

No buscaremos ante todo en Kiekegaard al teórico de ese sentimiento que ha dado el pensamiento contemporáneo y que es la angustia. Señalemos, sin embargo, todo lo que este pensamiento le debe en este punto. Quien primero caracterizó la angustia como diferente del miedo (el miedo lo es siempre de algo, mientras que la angustia es un sentimiento ante el conjunto de las cosas), quien primero mostró de modo tan patente el vínculo entre la angustia y la nada (aquí, la nada absoluta de las posibilidades que se ciernen ante el espíritu, más bien que la nada absoluta de que habla Heidegger), fue Kierkegaard. La angustia kierkegaardiana es una angustia constructiva; lo que ella esculpe a grandes golpes palpitantes es nuestro propio yo.

Lo que veremos en primer lugar en Kierkegaard es una fenomenología de la creencia. Por encima del suelo volcánico de lo demoníaco y más allá del desfiladero de la angustia, va a abrirse ese mundo complejo de la creencia. Para ir hacia él, hay que pasar por la conciencia del pecado que, al mismo tiempo y de por sí, es conciencia del *ante Dios*. La creencia es esencialmente elección y pasión; es relación entre personas, es decir, entre yo y el Otro absoluto; está profundamente enlazada con el tiempo, en primer lugar porque está en constante devenir; no se está en la creencia, sino que se adviene a ella y se llega a ser en ella; es una dialéctica infinita, dialéctica de ambigüedad e incertidumbre. Así como quien está seguro de ser amado y aun seguro de que ama, no posee el verdadero amor, o más exactamente aún: no es poseído por él; así también, quien está seguro de ser creyente, no

lo es verdaderamente. Hay, pues, un riesgo infinito de la creencia. Aislado en un mar de mil brazas, el creyente se expone y se entrega, en un riesgo infinito. Por lo menos sabe que todo es posible para Dios. Y entre él y Dios se forma una relación: la relación de contemporaneidad. Es una idea esencial de Kierkegaard que los apóstoles no estaban más cerca de Cristo de lo que lo estamos nosotros. Ahí está —podemos decir—, la segunda relación de la creencia con el tiempo. Prepara la tercera; en efecto, en el interior de la religión B, ¿cuál es el objeto de la creencia? Es la encarnación, la unión de lo eterno y del tiempo, que hace que, paralelamente, lo infinito, lo eterno, haya nacido en un momento del tiempo y en un lugar del espacio; ahí está el escándalo para la razón y, por eso mismo, la afirmación del carácter específico de la creencia. Llegamos a la cuarta relación entre la creencia y el tiempo; opera una especie de transformación del tiempo; y, en efecto, lo que Kierkegaard ha buscado, es volver a alcanzar, por decirlo así, el momento de antaño, es decir, volver a encontrar la primera emoción en su lozanía, y es también encontrar de nuevo su prometida perdida; y, ante todo, volverla a encontrar en este mundo; pero eso se reveló imposible, de suerte que le fue preciso tener fe en lo que él llama la *repetición,* que no será ya la repetición en la inmanencia y en este mundo, sino la repetición en la trascendencia; no sabemos que todo es posible para Dios? Así, según la dialéctica de la creencia, se forma lo que Kierkegaard denominó la inmediatez madurada, se abre la puerta del instante, se revelan el nuevo cielo y la nueva tierra.

Hemos dicho el vínculo de la creencia y el riesgo, el amor del peligro que se contiene en ella; pero, por otra parte, la creencia es obediencia, obediencia absoluta a

la palabra de Dios, que nos habla como padre y como jefe. Vemos ahí otra de esas complejidades de la creencia: subjetividad y creencia en lo objetivo, y también es a la vez amor del peligro y obediencia, afirmación del tiempo y unión del tiempo con otra cosa que no es él.

Comprendemos en qué sentido dijo Kierkegaard en muchas ocasiones: No soy cristiano. Lo dijo porque la determinación, cristiano, es demasiado alta para el hombre y porque no se siente digno de llamarse con ese nombre; y además porque —como hemos dicho— no se es cristiano; se llega a serlo.

Kierkegaard presentará a los cristianos su modelo de Cristo y les pedirá la entrega incondicionada a lo incondicionado. Edificará su teoría del cómo. En el dominio en que entramos ahora, lo importante es nuestra relación con el objeto de nuestra creencia. Kierkegaard llegó a decir que es la identidad de esta relación lo que hace que el objeto de la creencia tenga carácter absoluto. Si nos entregamos completamente, en cuerpo y alma, a una causa, a una idea, por ese mismo hecho esa idea o esa causa es lo absoluto, es Dios. Por el contrario, si "creyendo" en el Dios real, no nos entregamos más que a medias, por ese mismo hecho deja de ser el Dios real. Estamos en la región de la subjetividad; y Kierkegaard, en oposición al hegelianismo, proclama que la subjetividad es la verdad. ¿No dijo Cristo que él es la verdad y el camino?

Es indudable que se plantea un problema por el hecho de que Kierkegaard presente por una parte su teoría de la interioridad y por otra nos muestre la autoridad de la palabra de Dios; y eso nos lleva a preguntarnos si la teoría de la interioridad no es un medio de volver a elevar al espíritu a aceptar la autoridad de la palabra de Dios.

Y, sin embargo, hay que acordarle todo su valor y todo su peso a la teoría de la interioridad, a la teoría del *cómo*. Por la tensión entre la interioridad y la autoridad, entre la inmanencia y la trascendencia, se caracterizará lo existente.

Hemos llegado a la región de la soledad, donde nada puede enseñarse ni explicarse. Estamos más allá de la palabra —dice Kierkegaard—, y aun más allá de las lágrimas. Ya no hay criterio posible fuera de nosotros mismos y de Dios. Una justificación que se fundara en las consecuencias sociales e históricas de una acción no podría valer aquí. Una justificación del cristianismo que se fundara en los siglos cristianos y las masas cristianas sería una burla; antes bien, conviene borrar esos mil ochocientos años que nos separan de Jesucristo para convertirnos en sus contemporáneos. Y en cuanto a las masas, no tendrán derecho de entrada a ese dominio de lo Único, que es el de la fe.

Kierkegaard nos dice que para el cristianismo no se trata de contemplar a Cristo, sino de obrar según su mandamiento y de arrostrar el sufrimiento. Hallamos aquí la influencia de la educación pietista de Kierkegaard. Aquél a quien ve en el Cristo ensangrentado; y Kierkegaard pensó que, como él, debía ofrecerse a los ultrajes.

8. La existencia

Por más que los pensadores abstractos demuestran la existencia por el pensamiento, lo único que así demuestran es una cosa, a saber, que son pensadores abstractos, puesto que, desde que hablamos idealmente del ser, ya no hablamos del ser, sino de la esencia. La existencia es un punto de partida y no puede ser nunca un punto de llegada; por eso no puede demostrarse la existencia de Dios. En verdad, Dios no existe; es.

En cuanto a nuestra existencia, ¿qué es? Propiamente hablando, no podemos definirla; es siempre señal de un tacto muy seguro que no se busque aquí una definición. Lo único que podemos hacer es enumerar las características de lo existente. Y, en primer lugar, podemos hacer observar que si la existencia en su más alto grado es la existencia religiosa, hay existentes fuera de la esfera religiosa. Así Sócrates; así el filósofo griego medio —dice Kierkegaard— que hace gala de mayor energía de pensamiento que cualquiera de los filósofos actuales. La existencia —dice Kierkegaard— es una energía de pensamiento; con lo cual demuestra que hay una forma de pensamiento a la cual no se opone la existencia.

No cabe duda de que el pensamiento objetivo se opone

a la existencia; pero hay un pensamiento existencial en el cual se unen paradójicamente pensamiento y existencia, al mismo tiempo que luchan entre sí.

El existente tiene conciencia de su existencia, se conoce a sí mismo según el precepto socrático. Pero recordemos también que Sócrates es un moralista. No hay existencia sino a partir de la fase ética, a partir del momento en que la existencia está vuelta hacia un porvenir real. Pero al propio tiempo es preciso que remonte siempre hacia su origen, puesto que todo verdadero desenvolvimiento es, asimismo, regreso hacia atrás, regreso al origen, hacia los primeros instantes, hacia los comienzos.

Ese existente vuelto hacia su porvenir y hacia su pasado será un individuo irremplazable, y ahí interviene la categoría de lo único. En estas regiones de la existencia, el individuo no puede oír más que su propia palabra, y se lleva a la tumba su secreto. Esta categoría de lo único —dice Kierkegaard— no puede ser objeto de exposición doctrinaria; es un poder, una tarea. Mas si Kierkegaard pide al individuo que sea el Único, eso no quiere decir que le pide que impulse su originalidad en un sentido absolutamente diferente al de todos los demás. Querer ser diferente de los demás, es aún definir respecto de ellos. No se trata de ser un genio romántico, sino de que estemos vueltos hacia nuestra tarea eterna.[1]

Ser existente es, pues, ser voluntario, es decir, elegir y elegirse, es estar en relación profunda consigo mismo, y esta relación es la libertad. "La libertad, he aquí lo que hay de grande, he aquí lo que hay de inmenso en el

[1] Hemos insistido en el carácter subjetivo del dominio de la fe, pero al propio tiempo es preciso tener conciencia de que en este dominio hay otras individualidades, otros únicos, con los cuales se establece un diálogo a través del Mediador. Kierkegaard creyó en una Iglesia invisible de los Únicos.

hombre." El existente estará henchido de la pasión de la libertad.

Sabemos, además, que nuestra elecciones más esenciales son las que nosotros no podemos no hacer. "Así, el hecho de que no haya elección, es expresión de la pasión inmensa y de la intensidad con que se elige."

Y siempre se trata de unificarse, de simplificarse; pues lo simple es más alto que lo complejo. Los niños tienen multitud de ideas, mas quien medita realmente no tiene sino una.

Sabemos que la elección más esencial, más decisiva, será aquella mediante la cual nos apropiemos de nosotros mismos, captando en nosotros, por decirlo así, lo que nosotros somos; es lo que Kierkegaard denomina repetición. Al mismo tiempo que ser voluntario, existir es ser apasionado. "Debes ser inspirado; pues eso es lo que es más alto." Las teorías de Kierkegaard se nos aparecen así como una revancha y una respuesta del romanticismo. Lo que explica esa pasión es la contradicción esencial a la vida humana. La existencia es una inmensa contradicción de finito e infinito, y ya veremos cómo paradoja y pasión están enlazadas.



Voluntarios y apasionados, los existentes están en un devenir constante. La existencia no admite definición —hemos dicho— pero la caracterizaremos legítimamente diciendo que es movimiento. Es temporalidad. El yo es una tarea.

Lo que dominará a Kierkegaard, es la idea de un cuidado infinito de sí. Debo estar en una relación infinita conmigo mismo en un saber que es al mismo tiempo acción. El entendimiento no se moverá nunca sino en lo relativo. Lo que se mueve en lo absoluto es la pasión, específicamente, la de lo absoluto.

Pero hasta aquí nos esforzamos por definir al existente sin hacer intervenir el elemento religioso que es necesario para la forma más alta de existencia. El existente debe conocerse a sí mismo, como dice Sócrates. Mas conocerse realmente a sí mismo, es ir más lejos que Sócrates y Platón; es conocerse como pecador. Es saber de entrada que se está ante Dios. Desde entonces, el Único de que hemos hablado, se nos aparecerá bajo la forma del hombre religioso. Nunca estamos más solos que en esa confrontación de nosotros mismos con Dios. El "caballero de la creencia" no puede ayudar a ningún otro caballero. La existencia es solamente ante Dios. La categoría del "para ti", tan importante en la filosofía de Kierkegaard, no existe más que en su relación profunda con la categoría del "ante Dios". La voluntad pasa a ser ahora voluntad infinita de lo infinito. Y, según Kierkegaard, si queremos infinitamente lo infinito, lo infinito está ahí, Dios está ahí. Es la teoría que Kierkegaard denomina la teoría del *cómo*. La cuestión no es saber en qué creemos, sino cómo creemos, puesto que un amor tibio del Dios infinito hace de ese Dios un ídolo, y un amor infinito de un ídolo transforma ese ídolo en Dios infinito.

Así como la existencia será en su punto más alto la existencia cristiana, así también el devenir pasará a ser el devenir cristiano; y en efecto —dice Kierkegaard— no se nace cristiano, se llega a ser cristiano; y aun —añade— es más difícil llegar a ser cristiano cuando se ha nacido cristiano que cuando no se ha nacido cristiano, pues estamos en este caso ante una determinación que no tiene nada de natural.

Así, más allá del Judío errante, de Fausto y de Don Juan, grandes personajes en los cuales había pensado

él en su juventud, Kierkegaard coloca a Abraham en su presencia ante Dios, que lo hace ir más allá de las leyes de la ética, a Job encerrado en su dolor, gracias al cual puede oír la voz de Dios que, finalmente, le contesta y, por último, al hombre religioso, que toma por modelo el dolor de Cristo y se expone como él a las humillaciones. Es evidente que un pensador de esa índole no podrá expresarse directamente ante los hombres; y de esta suerte volvemos a hallar la teoría de la comunicación indirecta que habíamos esbozado. Hasta que no llegue al fin de todos esos pasos, no podrá emprender la comunicación directa, como Kierkegaard al fin de su vida.

El dominio de la existencia es el del riesgo al mismo tiempo que el del secreto. Aquí no hay nunca certidumbre; y la "comunicación indirecta" tendrá precisamente esta ventaja de dejar la libertad a aquel a quien se comunica la cosa.

En la dialéctica que caracterizará al hombre existente no habrá nada cierto; y es en gran parte lo que explicará nuestra pasión; pues sólo nos apasionamos por algo que no sea del todo seguro, por algo que sea un riesgo. Después de haber dado sus pruebas de la inmortalidad del alma, Sócrates nos dice que queda un bello riesgo por correr, y —añade Kierkegaard— ese bello riesgo es una prueba de la inmortalidad del alma mucho más que todas las pruebas que se dieron antes, puesto que en ese riesgo se revela y transforma el existente. Ese riesgo, lo hallamos en el punto más alto, en el dominio religioso, puesto que estamos en presencia del Otro absoluto, incognocible, que obsesiona a nuestro pensamiento, pero que nunca llegamos a definir. Dialéctica constante de la certidumbre y de la incertidumbre que caracteriza la

creencia de Kierkegaard y que caracteriza también la de Pascal. "Incertidumbre de la religión", escribía Pascal.

Además, ese existente que tratamos de caracterizar, no estará nunca seguro de ser lo que Kierkegaard denomina el caballero de la creencia. "¿Soy el caballero de la creencia o soy simplemente tentado? No lo sé, no debo saber nada, estoy aquí en el riesgo absoluto."

9. La paradoja

La pasión nacerá de nuestra visión de la contradicción entre lo finito y lo infinito. El riesgo absoluto se nos aparece ligado de nuevo a esa idea de contradicción que es el centro del pensamiento kierkegaardiano. El existente es contradictorio en sí mismo, puesto que se siente finito e infinito. Pero, además, cuando abordamos el dominio religioso, y "el dominio religioso paradojal", el existente no siente ya solamente la contradicción en él, sino que se siente ante un nudo de múltiples contradicciones, aun en él. Hemos visto cómo el pecado está ligado al *ante Dios*, cómo la más profunda interioridad se enlaza con la exterioridad más absoluta, cómo la subjetividad da la verdad, cómo la creencia une paradójicamente el tiempo y la eternidad, cómo nuestra existencia eterna se decide según nuestra creencia, en un hecho histórico. Estamos en un dominio donde todo pensamiento fracasa. El existente se siente infinitamente alejado de Dios por su misma conciencia del pecado, pero ese mismo alejamiento de Dios lo aproxima a Dios. La subjetividad es principio de error, y al mismo tiempo es la verdad. Nuestro espíritu está tenso, dividido entre sus afirmaciones. Mas es allí, precisamente, donde entra lo que Kierkegaard denomina

la religión paradojal, el grado supremo de la existencia. El pensamiento existencial es paradojal en el sentido de que es a la vez pensamiento y existencia, de que es a la vez eternidad y temporalidad, infinidad y finitud. El espíritu existente infinito es el secreto mismo del universo.

Ese espíritu paradojal es una presencia de la más grande paradoja, ante el hecho de que lo infinito se ha encarnado, ha aparecido, en un sitio del espacio, en un momento del tiempo. Y es ahí donde el existente será llevado a la extrema tensión. El entendimiento quiere su escándalo, el entendimiento es apasionado, y en esa pasión tiende hacia su destrucción y su fin. La paradoja es la pasión del pensamiento. Un pensador sin paradoja es como un amante sin pasión. Sólo las grandes almas están hechas para la pasión, como los grandes pensadores para la paradoja. Y no hay en el mundo dos seres que se avengan tan bien como la pasión y la paradoja. Fórmulas románticas transferidas al clima religioso. De esta suerte, Kierkegaard opone a la síntesis hegeliana la presencia de la tesis y antítesis una en otra sin síntesis, y eso es la paradoja: lo mismo ha aparecido en un momento en esta tierra. El esfuerzo de Kierkegaard no tenderá, pues, a disminuir la paradoja, sino por el contrario a aumentarla, a aguzar la existencia del sujeto, y al propio tiempo a exaltar el ser del otro. A presentar la verdad eterna a una existencia que es esencialmente temporal. Para alcanzar la eternidad tenemos que sumirnos primero en el abismo del tiempo.

Yo no soy Abraham, dice Kierkegaard, pero puedo comprenderlo o por lo menos comprender que no puedo comprenderlo. La tarea que se asigna desde entonces es la de describir la fe, esta pasión de lo imposible, esta pasión mayor constantemente angustiada, constantemen-

te triunfante, mediante la cual el hombre se entrega a quien es más alto que él.

La paradoja, tal como la hemos estudiado, proviene de que hay una relación entre el yo más profundo y lo absolutamente diferente. Partiendo de eso, vemos rebozarse las categorías existenciales: la tentación, la prueba, el secreto, el otro, lo único, el instante. Y por encima de esas categorías lo que está por encima de las categorías: el Otro absoluto. En consecuencia, Kierkegaard ha acentuado —como él dice— más intensamente que cualquier otra filosofía, no solamente el ser del sujeto, sino el ser del objeto.

Tal vez nos ha presentado al hombre como el ser cuyos extremos deben ser fijados y, frente a él, ese ser infinitamente opuesto a él que es el Otro absoluto.

10. El pensamiento hasta la muerte

El periodo de su vida durante el cual se constituye su pensamiento de la existencia fue atravesado por momentos de éxtasis que se instalaban en medio de un desierto de angustia. A los periodos de máxima sequedad y máxima desesperación suceden instantes de exaltación. Siempre nos encontramos en presencia de un ahondamiento de la conversión precedente. En 1846 adquiere conciencia, y más nítidamente que nunca, de la providencia que le guía y de la idea a la cual debe consagrarse. Él, que "desde la época más lejana estuvo clavado ora a un dolor, ora a otro, en un sufrimiento que iba casi hasta la locura", él, que aparecía a los ojos de sus compatriotas como el holgazán ocioso de las calles de Copenhague, siente ahora que es el "penitente elegido para ser el extraordinario". Pero sin duda no es el profeta mártir que la época necesita. Debe mantenerse a cierta distancia del martirio. ¿Debe exponerse a los máximos peligros? ¿No constituye eso una especie de impiedad? ¿No hay que dejar esos riesgos a quiene están seguros de su relación inmediata con Dios? Sea como fuere, sabe que no entra en la categoría romántica del genio. Si no es el profeta, al menos es partidario

del profeta. El genio se mueve dentro de las categorías estéticas; y hay genios más o menos grandes; pero profeta es el que ha sido constituido profeta por la autoridad de Dios; y no hay grados entre los profetas. ¿Dónde colocarse, pues? "Sin relación inmediata con Dios, creí que mi deber era hacerme cargo de los sufrimientos que corresponden a una tarea, a la tarea religiosa de hoy, que consiste no en aumentar el número de fieles, antes bien en disminuirlo haciendo ver la dificultad de la religión."

Renuncia a la vocación pastoral; en verdad, entrar en ella hubiera sido para él una especie de acto de humildad; pero él no lo sabría; no puede hacer nada; ¿no está muy cerca de ser "el extraordinario"? Él se había formulado la pregunta de si debía entrar en la Iglesia o seguir siendo poeta, y ahora hay una tercera solución que se le ofrece. "Profeta sin la omnipotencia y sin profecía", como había sido amante sin inmediatez en su amor; plantea enigmas a Dios como se los planteaba a Regina; es el mártir cuyo testimonio acaso esté más aún en las preguntas que formula que en las respuestas que pueda ofrecer.

Se expone a las burlas del periódico satírico *El Corsario,* y quien había expuesto la ironía como uno de los movimientos esenciales de la individualidad, él mismo, es expuesto ahora a la ironía pública. "Nadie adivina lo que sucede en mí; tal es mi vida; siempre interpretaciones erróneas. Se me odia."

Es el momento en que siente que sus pecados le son perdonados. Apenas puede creer. "Todo mi ser interior está cambiado. Ya no estoy encerrado en mí; el sello se ha roto; es preciso que yo hable; Dios todopoderoso, dame la gracia." "Ahora se ha levantado en mi alma una nueva esperanza, la esperanza de que Dios quiere suprimir la

desgracia fundamental en mi ser... Para Dios, todo es posible; este pensamiento es ahora en el centro más profundo la solución de mi problema." "Ahora estoy en el centro más profundo de la creencia." La revelación de 1838 le había enseñado a permanecer en él mismo, a separar lo interior y lo exterior; la revelación de 1848 le enseña a salir de sí mismo, a sellar un nuevo acuerdo entre lo interior y lo exterior. La Providencia lo guarda. A menudo siente cernirse sobre él la benevolencia del Todopoderoso. Daba gracias a Dios por haber ordenado su vida de un modo tan asombroso. "Todos los días doy gracias a la Providencia por lo que ha hecho por mí; ha hecho mucho; infinitamente más de lo que yo esperaba." Ha hecho nacer cada uno de sus libros resucitando cada vez el humor necesario para que nacieran. Se le ha confiado una tarea: la exposición poética del cristianismo y esa consigna de la *fides non propaganda.* "Mi tarea es algo tan nuevo que en los mil ochocientos años de la cristiandad no hay nadie a quien pueda pedir consejo sobre el modo de conducirme."

A los ojos del mundo había sido el seductor de una joven; ahora, por esa lucha con *El Corsario,* es el autor ridiculizado. "Si me golpean, pondrán atención, y si me golpean de muerte, pondrán atención infinita." "Mi voto, es ahora el dolor amargo y la humillación de todos los días." A veces retrocede ante la tarea que se ha asig-asignado. "Yo soy un poeta; nada más, y es un esfuerzo desesperado querer rebasar mis límites."

Ahora se produce el último episodio. Las obras religiosas de Kierkegaard eran invitaciones, hechas al obispo Mynster, que había sido el gran amigo de su padre, para comprometerlo a no solidarizarse con el cristianismo oficial, con lo que Kierkegaard denominaba la Cris-

tiandad. Que él diga una palabra, una sola palabra. No tuvo necesidad de luchar contra Mynster en vida. Pero cuando sobre la tumba del obispo que acababa de morir, el teólogo Martensen lo colocó entre los sucesores de los apóstoles, Kierkegaard no pudo soportarlo. "Mynster era hábil pero débil, y grande sólo como declamador." Era una planta envenenada. Corrompía a la Iglesia. Su pestilencia viciaba la atmósfera. Llamarlo sucesor de los apóstoles "era una mentira que clamaba al cielo". "Que la verdad que debe decirse, sea dicha." Se había denominado a Mynster testigo de la verdad; pero "testigo de la verdad es aquel que es desconocido y ridiculizado". En ese momento publica algunas hojas de un diario al cual titula *El instante*. Su ataque contra el obispo es al propio tiempo un ataque contra la Iglesia oficial. "Yo quiero la honradez." Quien siempre quiso ir hasta el extremo de su idea, es el servidor de la sinceridad cueste lo que cueste.

Cuando la religión estaba en toda su fuerza, el Estado veía en ella una enemiga; pero haora que se ha debilitado, se sirve de ella. Participar ahora en el servicio divino, ser pastor, es "mofarse del cristianismo". Es pecado tomar a Dios por necio. "Dios prefiere que confieses que no eres cristiano antes que ver que lo tomas por necio."

Durante todo ese periodo, está más sereno que nunca, tranquilizado porque había hallado su verdad. Una tranquilidad hasta entonces desconocida se había extendido por su rostro.

Sin embargo, no pudo soportar la tención de esa lucha. Fue derribado por la enfermedad, trasladado al hospital. Pero todos estaban asombrados por la claridad que irradiaba de todo su ser. "Tu no tienes idea —decía en

su cama del hospital a uno de sus amigos— de la planta envenenada que era Mynster, de la corrupción que lanzaba a su alrededor." Se le preguntó si tenía que dirigi algún mensaje a sus amigos. "No —dijo—, saluda de mi parte a todos los hombres; los amé a todos. Diles que mi vida ha sido un gran dolor, desconocido por todos. Desde fuera, todo parecía orgullo y vanidad. No había nada de eso. No soy mejor que los demás. Siempre lo he dicho. Tenía la espina en mi carne; por eso no pude casarme y no pude tener una profesión; soy concursante en teología, tenía el título oficial y grandes disposiciones. Habría podido tener lo que hubiese querido; pero yo era la *excepción.*" "¿Puedes rezar el *Morirás en paz?*" "Sí, puedo; pido ante todo el perdón de mis pecados, y luego la liberación de la desesperación ante la muerte." "¿Porque crees en la gracia de Dios y encuentras en ella tu refugio?" "Sí, naturalmente; de lo contrario, ¿cómo podría?" Y quiso que se inscribieran sobre su tumba los versos de Brorson:

> "Un poco más de tiempo, y habré ganado; y toda esta lucha se habrá disipado, en salas de rosas descansaré y por la eternidad hablaré a Jesús."

De fase en fase, expulsado de lo estético hacia lo ético y de lo ético hacia lo religioso, se halla por fin solo, fuera de toda Iglesia, enemigo de los pastores por religión, solo ante Dios. ¿Qué es esa elección terrible, ese apostolado de un no apóstol?

Uno de sus comentaristas ha escrito: "En su amor sólo fue hasta el compromiso; en su carrera sólo fue hasta el título de *magister*". Otro: "Una historia de noviazgo, algunas líneas de una hoja humorística y una palabra en

un discurso funenario, tal fue el resumen de su historia." Cada uno de los acontecimientos que él vivió, fue para él ocasión de trastornos extraordinarios, de desarrollos imprevistos, de todo un modo de pensar, de todo un mundo de pensamientos.

Kierkegaard es un moralista, un humorista y un poeta y no es nada de todo eso. Es el que ocupa una posición intermedia entre esas diferentes fases y que hace percibir por encima de ellas, infinitamente diferente de ellas, infinitamente superior a ellas, la fase de la religión. Como él mismo dijo, es el poeta de lo religioso. El poeta de lo religioso es también aquel que Kierkegaard denominó "amante desdichado de la religión". "Mi tarea es trasladar el elemento cristiano a la reflexión, exponer en un estallido poético la idealidad según su criterio ideal más alto, pero añadiendo constantemente: yo no soy eso, pero procuro llegar a eso." Mas, poeta de lo religioso es distinto de poeta; es una excepción religiosa auténtica. De ahí que podamos seguir su mirada cuando nos describe el país de la creencia e intenta hacernos percibir, más allá del suelo volcánico de lo demoníaco, más allá del desfiladero de la angustia, la puerta del instante y luego el nuevo cielo y la nueva tierra.

Por encima de la esfera cambiante de lo estético, por encima de la esfera aparentemente estable de lo ético con el matrimonio, las instituciones, la sociedad y todo el orden social permanente, el hombre religioso ve abrirse el camino donde no hay ya nada de permanente, donde no hay resultado alguno propiamente dicho, sino sólo un esfuerzo infinitamente destructor, infinitamente constructor hacia la inmediatez madurada y la permanencia. "La espina me destrozó de una vez por todas en un sentido finito. Mas en un sentido infinito, yo salto tanto más

ligeramente gracias a esta espina en el pie. Saltó más alto que cualquiera de los que no sufren."

Kierkegaard vio por sí mismo su función: "Cada vez que la historia del mundo da un paso importante hacia adelante y atraviesa un desfiladero difícil, avanza una formación de caballos de refuerzo, hombres célibes, solitarios, que sólo viven por una idea".

11. La esencia de Kierkegaard y las filosofías de la existencia

Puede decirse que gran número de las afirmaciones de las filosofías denominadas filosofías de la existencia arrancan del pensamiento de Kierkegaard. No nos referimos solamente a toda esa gama de sentimientos ambiguos que hay en él: inquietud, angustia, arrepentimiento, ironía, humor.[1]

Según Kierkegaard, la angustia aparece en el pecador exactamente antes del momento del pecado y en el alma del hombre religioso cuando, por ejemplo, Abraham se pregunta si realiza el mal o el bien; sólo él puede decirlo; sólo él puede afirmar que la voz que oye es la voz del verdadero Dios. A la idea de angustia, Kierkegaard une la idea de la nada, destinada a desempeñar un papel tan grande en el pensamiento contemporáneo. Hay ahí una elección sin criterio, una justificación inmediata e individual. Es el dominio de lo Único. Ese Único debe asumir su contingencia y su facticidad; es la obra de la repetición, el equivalente kierkegaardiano de la afirma-

[1] Kierkegaard ha dicho de sí mismo, en alguna parte, que él es una especie de cero que va de un extremo a otro. Se vio como una nada ante Dios. En Sartre sólo quedará esa nada, esa existencia ambigua, limitada y dialéctica.

ción, no el superhombre nietzcheano del eterno retorno. Ya la elección debe hacerse en el instante, en un instante de riesgo y, por último, de gran seguridad. Heidegger tomará de Kierkegaard su insistencia en el elemento de facticidad, en el papel del pensamiento de la muerte, que es el que nos "uniciza" más completamente; su crítica del mundo de todos los días, su afirmación de que la meditación profunda nos pone siempre en peligro y de que el hombre es el ser metafísico que afronta esta peligrosa situación de poner en cuestión el ser mismo.[1]

La filosofía de la existencia se ha constituido, en términos generales, por la unión de las dos ideas de facticidad o contingencia y de emotividad; y es la unión de esas dos ideas lo que en el sentido da la idea de existencia. Pues bien, en Kierkegaard hallamos esa unión de las dos ideas. Esa existencia misma se encuentra frente a lo que Kierkegaard denomina el Otro Absoluto y que es el Ser; y la existencia se define por su relación con esta trascendencia.

Todos los que se clasifican como pensadores de la existencia conservarán de Kierkegaard la idea de soledad, la idea de angustia, las ideas de subjetividad, abandono, preocupación. No hay una sola idea de la filosofía de la existencia cuyo origen no se encuentre en el pensamiento de Kierkegaard.

En Jaspers, esas ideas se unirán a la idea de comunicación. Mas, aun en él ¿no es a Kierkegaard a quien debe

1 La existencia es temporal, es decir, vuelta siempre hacia sus posibilidades y siempre en proyectos; por lo tanto, vuelta hacia el porvenir. En ese sentido, el primer momento del tiempo es el porvenir; y el sentimiento de la posibilidad de una posibilidad vivida, se marca en la angustia, primero, y en el triunfo sobre la angustia luego.

Por otra parte, la existencia se recobra incesantemente, volviéndose hacia su origen; y cuando captamos la situación y la facticidad en su forma más aguda, estamos en el instante.

hacerse remontar el origen o por lo menos la explicitación del problema de la comunicación? En sus libros sucesivos, Jaspers desarrolla, comenta, a veces en un sentido ahondado, el pensamiento de Kierkegaard de la unión de la existencia con la trascendencia, la voluntad kierkegaardiana de ir hacia el origen, hacia la fuente.

Esa misma idea de fuente y de origen, es la que volveremos a hallar en Heidegger, que quiere remontar hacia el origen de la filosofía como Kierkegaard quería remontar hacia el origen de la religión. Asimismo, como Kierkegaard, insistirá en el elemento de factividad; estamos aquí, en la tierra, he ahí el hecho que tenemos que aceptar. Y estamos limitados por el pensamiento de la muerte. Es ante el pensamiento de la muerte —decía Kierkegaard— cuando adquirimos conciencia de nuestra individualidad del modo más agudo. Esta idea se halla en el centro de la teoría de Heidegger, donde se une con el pensamiento de la nada. Sabida es la importancia de esa idea de la nada en las filosofías de Heidegger y Sartre. Esa misma idea la encontramos en Kierkegaard cuando estudiaba lo posible, cuando hablaba de ese momento antes del pecado, donde vemos los seres mitad nada que son las posibilidades.

Heidegger tomó también de Kierkegaard su crítica del mundo de todos los días, del mundo de lo inauténtico.

Fuera de este mundo de lo inauténtico, el hombre debe ir hacia el peligro y el riesgo, arriesgarse. Pues bien, es otra de las ideas que, antes de ser desarrollada por Jaspers y Heidegger, lo había sido por Kierkegaard. Para Heidegger, el hombre es el ser que pone en juego su ser pensando sobre el ser. En Kierkegaard había un riesgo religioso; en Heidegger, un riesgo ontológico.

Esa existencia ambigua, limitada y dialéctica, que encontramos en los filósofos de la existencia, la encontramos antes en Kierkegaard.

No cabe duda de que en esas filosofías, la esencia del hombre está enlazada de nuevo con el mundo, la trascendencia y el ser en el mundo, en el primer Heidegger a la trascendencia, en Jaspers; y al ser, en el segundo Heidegger. En el fondo, es la misma función que en Kierkegaard desempeñó la trascendencia, que a veces la llama el ser. Recordemos en qué consiste la dialéctica en Kierkegaard, quien va desde nuestra trascendencia al ser de Dios por una serie de crisis y paradojas. Sabemos que la existencia es a la vez escisión y unidad, que el contacto de dos individualidades, el yo y Dios por el cual se oponen, les permite unirse al propio tiempo. La existencia es entrada en sí, salida de sí y nueva entrada en sí.

Jaspers piensa que debe tomarse el conjunto del pensamiento de Kierkegaard no tanto como algo dado y estático cuanto como un signo, "una cifra", de algo que nos rebasa infinitamente y que es el Dios desconocido. Recuerda que Kierkegaard insistió en esa idea del Dios desconocido.

En Kierkegaard como en Nietzsche, el mundo moderno adquiere conciencia tanto de su fracaso como de sí mismo. En ellos, la modernidad se niega a sí misma, quiere volver a un ideal antesocrático en Nietzsche, a la visión cristiana primitiva en Kierkegaard. En ellos el mundo moderno quiere desembarazarse de sí mismo, reencontrar el ser.

En su meditación sobre estos dos pensadores, Jaspers llega finalmente a esta cuestión paradójica: "La condición del cuidado del existente respecto de la existencia, en Nietzsche y en Kierkegaard, ¿no es su carencia exis-

tencial?" Ambos, sin vínculos con otras personas, solitarios que sólo viven para la idea, son excepciones. Y Jaspers, si no es una excepción, ¿no filosofa —según lo dice él mismo— a la luz de estas dos grandes excepciones? "La situación filosófica presente —nos dice— está determinada por el hecho de que a dos filósofos que durante su vida no llamaron mucho la atención, y hasta quedaron rezagados de la esfera de interés de los filósofos, se los ha visto crecer y aumentar su significación."

Si no podemos contentarnos con las explicaciones psicoanalíticas, ni con las explicaciones marxistas, ni con las explicaciones históricas, es porque en las realidades, tal como se nos presentan, encontramos algo que es irreductible a toda explicación; y de esto se dio cuenta, como anticipándose, Kierkegaard. Tal es esa afirmación de la existencia, que puede ser vivida antes que interpretada o explicada.

Tal como Kierkegaard la experimentó, esta existencia está, ya lo hemos dicho, atravesada y traspasada por momentos de éxtasis. Nos habla de la alegría indescriptible del grito clamoroso del alma, a voz en cuello y del fondo del corazón. Y así como en él están enlazadas exaltación y humillación, así también nos orienta hacia la unión de lo patético, lo dialéctico y lo cómico, y hacia lo que él denomina la contemporaneidad interior por la cual cada uno de nosotros podrá tomar en sí las tres edades del hombre: infancia, madurez y vejez, en un tiempo que por eso mismo ha dejado de ser el tiempo de todos los días.

Bibliografía Sumaria

Soren Kierkegaards samlede Vaerker, publicado por A. B. Drach mann, J. L. Heiberg y H. O. Lange, Copenhaghe, 1901-1906.

Soren Kierkegaards Papirer, publicado por P. A. Heiberg, V. Kuhr y E. Torsting.

Soren Kierkegaards gesammelte Werke, traducción alemana de Hermann Gottsched y Christoph Schrempf, 1909-1924.

Soren Kierkegaard, *Die Togebücher, I, II,* selección y traducción alemana de Th. Haecker, Innsbruck, 1923.

Soren Kierkegaard, *Die Werke* (vol. I) y *Die Tagebücher* (vol. II), selección y traducción alemana de H. Ulrich, Berlín, 1925-1930. Traducciones francesas de P. Tisseau, Besoge-en-Pareds (Vendée), Gateaul y Ferlov, Gallimard, y P. Petit, Gallimard.

Sobre Kierkegaard:

T. Bohlin, *Kierkegaards dogmatische Anaschauung in ihren geschichtlichen Zusammenhange,* Gutersloh, 1927.

T. Bohlin, *Soren Kierkegaard, l'homme et l'oeuvre,* trad. francesa de la edición danesa de 1939 por P. H. Tisseau, Besoge-en-Pareds, 1941.

Vetter, *Frömmigkeit als Leidenschaft,* 1928.

W. Ruttenbeck, *Soren Kierkegaard, der christliche Denker und sein Werk,* Berlín, 1929.

M. Thust, *Kierkegaard, der Dichter des Religiösen,* Munich, 1931.

Franco Lombardi, *Kierkegaard,* Florencia, 1936.

J. Wahl, *Études kierkegaardiennes,* París, Aubier, 1938.

J. Hohlenberg, *Kierkegaard,* Basilea, 1949.

Indice